



مركز دراسات الوحدة العربية

جامعة الأمم المتحدة

مكتبة المستقبلات العربية البديلة
الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي

اسماعيل صبري عبد الله
محمد احمد خلف الله
محمد الغزالي
الحبيب الجنحاني

فهمي جدعان
حسن صبرا
محمد عابد الجابري
عبد الكريم غلاب
عبد الباقي الهرماسي

راشد الغنوشي
شكري فيصل
عبد الله النفيسي
مصطفى الفيلالي

منتدى العالم الثالث : مكتب الشرق الأوسط

الحركات الإسلامية المعاصرة
في الوطن العربي




مركز دراسات الوحدة العربية

جامعة الأمم المتحدة

مكتبة المستقبلات العربية البديلة
الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي

اسماعيل صبري عبد الله
محمد احمد خلف الله
محمد الغزالي
الحبيب الجنحاني

فهمي جدعان
حسن صبرا
محمد عابد الجابري
عبد الكريم غلاب
عبد الباقي الهرماسي

راشد الغنوشي
شكري فيصل
عبد الله النفيسي
مصطفى الفيلالي

منتدى العالم الثالث : مكتب الشرق الأوسط

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي/اسماعيل صبري عبد الله... [وآخ.].

٤٢٢ ص. - (مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

يشتمل على فهرس.

١ - الحركات الإسلامية - البلدان العربية. أ. عبد الله، اسماعيل صبري. ب. السلسلة.

297.7

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: caus@t-net.com.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب/اغسطس ١٩٨٧

الطبعة الثانية: بيروت، آذار/مارس ١٩٨٩

الطبعة الثالثة: بيروت، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، حزيران/يونيو ١٩٩٨

المحتويات

فاتحة

د. اسماعيل صبري عبدالله (*)

حين كلفت جامعة الأمم المتحدة منتدى العالم الثالث (مكتب الشرق الأوسط) إعداد مشروعها البحثي «المستقبلات العربية البديلة» حرصت على أن تغطي البحوث تلك الجوانب من الحياة العربية التي لم تكن موضع دراسة علمية وافية. وقد تولاها باحثون عرب عملوا في استقلال كامل[1]. وهكذا اهتم المشروع بقضايا مثل الديمقراطية[2] والتركيبات الاجتماعية[3] وعملية صنع القرار[4] والآثار الاجتماعية والسياسية للثروة النفطية[5].

ولما كان ما جرى من تنمية حتى الآن في مختلف الأقطار العربية لم يحقق آمال غالبية العرب، فضلاً عما ترتب عليها من ارتباط متزايد بالرأسمالية الغربية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وحضارياً، كان من الواجب أن نهتم بالاتجاهات التي تعبر عن عدم رضاها عن التجربة. ومن الثابت أن اتجاهات النقد تتجسد في مجموعتين. الأولى يمكن وصفها بالاتجاهات الإصلاحية وتضم كل من ينقدون هذا الوجه أو ذاك من وجوه التجربة ليكون إيقاع التنمية أسرع وليصطحب النمو

(*) رئيس منتدى العالم الثالث، وزير التخطيط السابق في جمهورية مصر العربية.

(1) انظر: جامعة الأمم المتحدة، «مشروع المستقبلات العربية البديلة: وثيقة المشروع،» (القاهرة، ١٩٨٠)، وابراهيم سعد الدين [وآخرون]، صور المستقبل العربي، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(2) انظر: محمد مصطفى القباج [وآخرون]، تجربة الديمقراطية في المغرب (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦).

(3) انظر: عصام الخفاجي، الدولة والتطور الرأسمالي في العراق، ١٩٦٨ - ١٩٧٨ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

(4) انظر: كيف يصنع القرار في الوطن العربي: ابحاث ومناقشات الندوة العلمية التي عقدت في القاهرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(5) انظر: احمد يوسف احمد، معدّ، تأثير الثروة النفطية على العلاقات السياسية العربية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

الاقتصادي بقدر من الديمقراطية، ويؤدي الى توزيع أفضل للدخول للتغلب على مشكلة الفقر والحد من الفجوة الغذائية وترشيد صنع القرار . . . الخ . أما المجموعة الثانية فهي تعارض نموذج التنمية المتبع من أساسه، وتجد لمعارضتها أصداء واسعة في الأوساط الشعبية وبين الشباب خصوصاً. وكان من الطبيعي في دراسة مستقبلية، أن نركز اهتمامنا على أصحاب المواقف الجذرية في معارضة الأوضاع السائدة، تلمساً لما يمكن أن تحمله من مشروع مجتمعي بديل ومحاولة لتصميم مشاهد مستقبلية (سنارات)[٦] بديلة. ويعرف كل من يعيش الواقع العربي أن المعارضة الجذرية تأتي من حركتين على اختلاف فصائل كل منها وتعددها: حركة الصحوة الإسلامية، والحركة التقدمية العربية. ومن ثم كانت دراسة كل منهما.

وهناك عدد لا يستهان به من الدراسات المتناثرة والجزئية عن كل من الحركتين. ولكننا لم نجد دراسة شاملة تمت أساساً بمشاركة واسعة ممن ينتمون إلى كل حركة. ولهذا حرصنا على أن تكون الدراسة في إطار «المستقبلات العربية البديلة» دراسة علمية صادقة، بمعنى توجهها لمعرفة الواقع، وليس للحكم عليه أو اتخاذ موقف منه. وكان ذلك أمراً ضرورياً. فنحن نقوم بدراسة علمية لظواهر سياسية ولا نمارس في هذا المقام أي عمل سياسي. وحتى نصل الى نتائج يمكن الاطمئنان اليها، بذلنا كل الجهد الممكن لإشراك ممثلين فكريين لتلك الاتجاهات في الدراسة وأفسحنا في المجال لهم ليطرحوا نظرتهم للمجتمع، وما يقدرون أنه دورهم وما يعتمدون من أساليب لنشر دعوتهم، وما يرون أنه عقبات في طريق تقدم تلك الدعوة.

وأود هنا أن أنوه بسرورنا لاستجابة كل من دعوناهم للمشاركة، إلا من تعذر عليه ذلك لظروف خاصة. وتأكيداً لهذا المنهج بدأ العمل في دراسة حركة الصحوة الإسلامية بندوة عقدت في مدينة القيروان في تونس. وقد حددت تلك الندوة إطار الدراسة، واتفقت على الأمور التي يتعين دراستها تفصيلاً، واقترحت أسماء من يتولون الدراسة. وقد أرسلت الأوراق التفصيلية الى معقبين تفضلوا بكتابة آرائهم. ثم دعونا الى ندوة في تونس حضرها أصحاب الأوراق والمعقبون، وعدد آخر من المهتمين بالموضوع على تعدد زوايا رؤيتهم. وهكذا ضمت الندوة تمثيلاً مباشراً لأهم الاتجاهات داخل الحركة، وكذلك عدداً من المفكرين الإسلاميين غير المنضمين لحركات منظمة. وقد اهتم بعض من حالت ظروفهم دون الحضور بإرسال اسهامات مكتوبة وجدت مكانها في هذا الكتاب.

وأود أن أوضح أن هذا الجهد كله، لم يغط كل جوانب حركة الصحوة الإسلامية في الوطن العربي، ولا عالج ما عالج من قضايا بالمستوى نفسه من العمق. ولم يكن ذلك وارداً في إطار «المستقبلات العربية البديلة» بما أتيح له من موارد مالية محدودة وأفق زمني محدد. وغاية جهدنا في كل

(٦) أرى تعريب كلمة سيناريو لتدخل مفردات اللغة العربية. ويقول صاحب الصحاح «تعريب الاسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على منهاجها». وهذا ما فعلته العرب بالفعل مثلاً مع كلمة دراخمة الاغريقية إلى درهم. وأطرح على القراء لفظ «سنار» للمفرد حيث أن الياء السابقة للنون ليست في الواقع الا علامة كسرة والواو علامة صفة في حين الألف التالية للنون يجب أن تبقى لأنها تقابل في النطق فتحة ممدودة، وهكذا نحتفظ بالأصوات الأساسية للكلمة مع نطقها على وزن عربي مألوف.

ما قمنا به من دراسات في هذا الموضوع أو غيره لا تتجاوز زيادة حجم المعرفة المتاحة على أساس علمي وحفز الباحثين كل في مجاله على إجراء المزيد من البحث العلمي والدراسة المستفيضة لتلك القضايا التي تحكم المستقبل العربي.

وإنني إذ أرجو أن يسهم هذا الكتاب في زيادة المعرفة العلمية بحركة الصحوة الإسلامية أعبر عن شكر جامعة الأمم المتحدة ومنتدى العالم الثالث لكل الاخوة الذين أسهموا في الدراسة في شكل أو في آخر، ويبقى بعذ ذلك ما نحسه من تقدير وعرفان للأستاذ مصطفى الفيلالي عضو اللجنة التوجيهية لمشروع «المستقبلات العربية البديلة» الذي أشرف على الدراسة منذ اللحظة الأولى، وأثراها بفكره، وخدمها باتصالاته الواسعة، وأعطاها من وقته وجهده كل ما يمكن منذ تنظيم الندوة الأولى، وحتى تحرير هذا الكتاب وكتابة ما استخلصه من مناقشات الندوة الختامية.

الفصل الأول
الندوة التمهيدية لتحديد محاور بحث الصحوة الإسلامية

في إطار مشروع المستقبلات العربية البديلة، انعقدت في مدينة القيروان (تونس) خلال الفترة ١٠ ـ ١١ آذار/ مارس ١٩٨٣ ندوة تمهيدية لمناقشة المقترح المبدئي في شأن محاور البحث الخاص بظاهرة «الصحوة الدينية الإسلامية».

وقد دارت أعمال الندوة حول مناقشة المقترح المبدئي في شأن محاور البحث، وتبادل الرأي حول سبل تصميم وإنجاز محاور البحث المختلفة.

وحضر الندوة:

ابراهيم شبوح	(تونس)
الحبيب بلخوجة	(تونس)
الحبيب الجنحاني	(تونس)
محمد عابد الجابري	(المغرب)
عادل عيد	(مصر)
عباس الجراري	(المغرب)
عبد الباقي الهرماسي	(تونس)
عبد الكريم غلاب	(المغرب)
عبد المجيد الشرفي	(تونس)
عمار الطالبي	(الجزائر)
محمد أحمد خلف الله	(مصر)
مصطفى الفيلالي	(منسق البحث)

وفيما يلي المقترح المبدئي وملخص أعمال الندوة.

أولاً : الصحوة الدينية الاسلامية
اقتراح مبدئي بشأن محاور البحث

ارتأت اللجنة التوجيهية المشرفة على مشروع «المستقبلات العربية البديلة» أن تدرج موضوع الصحوة الدينية الاسلامية في عداد الأبحاث الجديرة بالعناية، والمقررة للإحاطة بمقومات المستقبل العربي لما للعامل الديني من أهمية واضحة بين العوامل الكبرى المؤثرة في حاضر المجتمع العربي، واستشرافاً لما للدين من مكانة في نحت سمات المستقبل. وتؤمن اللجنة التوجيهية بأن ما أصبحت تتصف به عاطفة الانتساب الديني في المجتمع الإسلامي العربي المعاصر من عمق ومن شمول وقوة، يشكل في ذاته ظاهرة جديرة بالعناية تتسع دائرة التشارك فيها بين فئات المجتمع العربي، على ما بين أوطانه من تباين في مراتب المعرفة والرزق ومن تفاوت في درجات المشاركة في الحياة السياسية، القطرية منها والقومية. وإذا كانت اللفظة المستعملة للدلالة على هذه الظاهرة الاجتماعية ـ الثقافية هي لفظة الصحوة الدينية، فذلك لأن هذه الصحوة حالة من الطموح وهي تسعى جاهدة الى ان تكتسب الوسائل الضرورية الكفيلة بتحقيق النهضة الشاملة للمجتمع العربي المعاصر، نهضة لا تقوم على القطيعة بين المواطن العربي المسلم وبين عقيدته وثقافته، ولا تسكت عن انبتات السند الحضاري بين ما تؤول اليه المتغيرات الكبرى المؤثرة وبين الزاد الثقافي الذي يستمد منه المجتمع العربي مقومات الذاتية، ولا تنصرف عن إشكاليات المجتمع العربي المسلم في ما يعانيه من أزمات وما يلقاه من مصاعب، بالقياس الى بناء الدولة ورفع قيود التبعية الاقتصادية واسترجاع مقومات العزة والكرامة الإنسانية.

١ ـ مظاهر الصحوة

إن الصحوة الاسلامية حقيقة واضحة تبرز في عامة الأقطار العربية الاسلامية بمظاهر متعددة. وأصبحت محل عناية الباحثين بما ينتابها من طفرات الغلو، وما تنجر اليه من مظاهر العنف، وبما ترومه من مقاصد شاملة لمختلف مظاهر الحياة الإجتماعية. وإن احصاء هذه المظاهر المختلفة المدروسة منها والمستجدة أمر جدير بالبحث، ليكون المنطلق الموضوعي المعتمد في طلب التأويل لهذه الظاهرة، وفي استشراف مستقبل تأثيرها في الحياة العامة وفي التيارات الفكرية والثقافية في المجتمع العربي المسلم.

أ ـ قد يكون من المفيد أن يشمل الجزء الأول هذا من البحث في إحصاء المظاهر المختلفة للصحوة الدينية، ميادين السياسات الحكومية في ما اتخذته من إجراءات قانونية وتشريعية تتعلق بصيغة الحكم ومبدأ الشورى، وبقضايا الأحوال الشخصية من زواج وأسرة وميراث، وما اختارته من تحويرات لمنزلة المرأة داخل المجتمع. كما يكون من المناسب درس مقدار العناية الرسمية بشؤون الدين في الهياكل الحكومية، وما أقامته الحكومات العربية من وزارات أو إدارات مختصة بالشعائر الدينية لبناء المساجد وتنظيم قوافل الحج والإنفاق عليها بالعملة الصعبة. وما تخصصه وزارات

التعليم والبحث العلمي للتربية والثقافة الدينية من نصيب ومن اعتمادات وما اختارته من حلول لتطوير الجامعات الاسلامية العريقة كالقرويين والأزهر والزيتونة . . . الخ .

ولا تقل الإجراءات الاقتصادية أهمية عن الاجراءات التربوية في ما أقدمت عليه الحكومات، أو أحجمت عنه من خطوات تتعلق بتنظيم الزكاة والملاءمة بينها وبين الجباية الوضعية، وما لها من مواقف تجاه النظام المصرفي وقضية التسليف والفائض، ومقدار عنايتها بمآل العائلات الاسلامية المهاجرة للعمل في الأقطار النصرانية، ومآل الأبناء في انتسابهم الوطني وفي بقائهم على الدين الاسلامي، ونصيبهم من الثقافة الدينية والقومية.

ب ـ إن للصحوة الدينية مظاهر أخرى تظهر بها في السلوك الاجتماعي، قد تكون استأثرت بعناية الباحثين أكثر من المظاهر الرسمية في سياسة الحكومات.

ومن أبرز آيات الصحوة في سلوك الشعوب العربية الإسلامية اضطلاع الجماهير الشعبية المسلمة ببعض الأعمال الواضحة كبناء المساجد والانفاق على إحياء الكتاتيب وتنظيم جمعيات تحفيظ القرآن الكريم، والتطوع للجهاد في سبيل الاسلام في أرض فلسطين. . . والعناية بمقامات الأولياء وأضرحتهم وخلواتهم، والإقبال على الطرق.

ولعل بروز ظاهرة العنف في الأوساط الطلابية والعمالية، وإنشاء الحركات الحزبية والتجمعات ادعى الى لفت الأنظار والى تتبع ما يقوم من حوار بين هذه الأحزاب والتجمعات وبين الأنظمة الحاكمة لما لهذه الظاهرة المتطرفة من تأثير على نسق الحياة العامة، وعلى موقف الحكومات والأحزاب السياسية استنكاراً أو تأييداً.

ج ـ قد لا يجوز أن نغفل عما تظهر به الصحوة الدينية في مرتبة السلوك الفردي من رغبة التمايز بعنوان الدين في ما يشيع اليوم عند بعض الفئات الاجتماعية، من إطالة ملابس الرجال واختمار النسوة وتحجبهن ومن اطلاق اللحى في صفوف الشباب، ومن الإقبال على الكتب الدينية والمنشورات الاسلامية، والكلف بها واتساع سوقها.

٢ ـ الدلالة الفكرية لظاهرة الصحوة الإسلامية وقيمتها الثقافية

إحصاء المظاهر المسموسة فيما اسلفنا من مجالات السياسات الحكومية والسلوك الاجتماعي والسلوك الفردي يفضي الى تأويل هذه المظاهر واستنطاق مدلولها. وأول ما قد يتبادر إلى الذهن أن نتساءل عن الصحوة من حيث نسبها، فقد كثر اتهام أهلها بانتمائهم إلى بعض الجهات السياسية، وبمقاصدهم المقصورة على طلب الحكم، وبوهن انتسابهم الى التيارات الاصلاحية الكبرى. فهل تكون هذه الحركة بلا جذور تاريخية ولا سند فكري أم أنه لا يجوز أن ننكر عليها أصالة الانتساب، ولو كانت أصالة مشوبة بانتمائية سياسية؟

ذلك يدعو الى طرح التساؤل عن جدلية المقاصد: فهل ان الصحوة الدينية هي حركة تجديد ديني متناسقة مع مدارس السلفية المصلحة أم أنها حركة ثورية سياسية ذات ذريعة دينية؟

إنه لمن المهم بالنسبة الى الشباب المسلم والى الرأي العام في الوطن العربي، أن يتساءل عن هذه الصحوة من حيث مضمونها في الثقافة الدينية، ومبلغ اتساقها في سند الحركات الدينية. فهل أن لها مضموناً فكرياً واحداً مشتركاً بين مختلف الحركات في الأقطار العربية، أم لها مضامين متعددة؟ وإذا كانت بينها ملامح مباينة، فإلى أي مدى يجوز تصنيف هذه الحركات بين أجزاء الوطن العربي، وما هي الضوابط الفكرية التي يصح اتخاذها مقياساً لهذا التصنيف؟ هل هي حركات الاصلاح السنية في مراجعها الكبرى من تفكير كبار المصلحين (رشيد رضا، محمد عبده، ابن باديس) أم هي الحركة الاسلامية في أوطان الشيعة وبخاصة في إيران.. أم هل ينبغي تصنيفها بالقياس إلى موقفها من قضايا الاجتهاد والعلمانية، وقضايا التغريب والتحديث؟

تقوم الصحوة الدينية في مجتمع عربي مسلم يجابه قضايا كبرى وتحديات متكررة هي وليدة المعاصرة. ولا مناص من أن نتساءل عن موقف الصحوة الدينية وأهلها من هذه القضايا. فهل لهم موقف معين من قضية القومية والوحدة العربية، وإلى أي مدى يتيسر التعامل في حل هذه القضية مع الأقليات غير المسلمة داخل المواطنة العربية، ثم كيف يتصور أهل الصحوة الدينية ومفكروها بناء الدولة العصرية في ذات هياكلها، وفي نوعية روابطها الخارجية، وفي نسق تعاملها الدولي؟

وهل أن للصحوة الدينية مفهوماً خاصاً واستراتيجية مقررة قياساً الى تحديات التنمية، بما تستوجبه من حلول لقضايا الفقر والجهل والبطالة والاكتظاظ العمراني، مع ما يعانيه العديد من البلدان العربية من قلة في الاستثمارات ومن فقر في الموارد المتاحة؟

وأخيراً، ماذا يكون جواب الصحوة الدينية من قضايا الهوية فيما هي غرض له في المجتمع العصري من تنازع بين الأصالة والتحديث، بين التراث وبين عوامل التغير الاجتماعي والثقافي، وما يعصف بها في أوطان عدة من قوى الجحد والطمس الداخلية والخارجية؟

٣ ـ فاعلية الصحوة الدينية ومبلغ تأثيرها في حاضر الأمة العربية وفي مستقبلها

تنصرف عناية مشروع «المستقبلات العربية البديلة» من خلال الأبحاث المقترحة إلى طلب الفاعلية، والى التساؤل عن عوامل التغيير في ما يكون لها من التأثير على تطوير الأوضاع الحاضرة وعلى نحت ملامح المستقبل. والقصد الأكبر من طلب مظاهر الصحوة الدينية وتحليلها ومن استفسار الواقع عن مدلولاتها ومقاصدها، إنما يكمن في محاولة التقويم لجانب الفاعلية في تأثيرها. ولا جدال في أن الصحوة الدينية غدت اليوم من عوامل التغيير البارزة في المجتمع العربي. ولعل العناية الكبرى المنصبة على تتبعها من جانب وسائل الاعلام، ومن جانب الدارسين داخل الوطن العربي وخارجه، إنما يعزى الى رغبة الاحتياط من هذه الظاهرة والى التحفظ على عواقبها وعلى ما قد تجر إليه من تغيير عميق في سجل العلاقات الدولية بين العالم العربي الاسلامي وبين المتعاملين معه. ولا شك أن الثورة الايرانية ونجاحها في تغيير الأوضاع داخل نظام الحكم الايراني، وما تنذر به من تغييرات كبرى في العلاقات بالجهة العربية الشرقية، كانت من أكبر الحوافز الى هذا الحذر وذلك الاحتياط.

وأول ما يمكن الاهتداء به في هذا التساؤل عن فاعلية الصحوة الدينية، هـو ما يجوز أن نطلق عليه عبارة جدلية الفشل، فشل العامل الديني في توجيـه البناء السيـاسي للبلدان العربيـة المعاصرة، وفي توحيد موقفها وتحفيز همتها لمجابهة اسرائيل وللرد الحازم على انتهاكهـا للمقدسـات الاسلاميـة في أرض فلسطين، وفشل هذه الصحوة في تطعيم مشروع الوحـدة القوميـة، ثم فشلها أخيـراً في الحوار مع المذاهب والايديولوجيات السيـاسية وفي الحـد من انتشارهـا داخل الـوطن العربي، والتقليـل من تأثيراتها على الفئات الطلائعية من المجتمع العربي.

وقد يحسن في البحث عن فاعلية الصحوة الدينية أن يتم التساؤل: هل للحـركات الاسـلامية القائمة باسم الدين، برنامج مستقبلي بديل من برامج الايديولوجيات المؤثرة في أنظمة الحكم؟ ويمكن تفصيل هذا التساؤل بالأسئلة الفرعية التالية: ما هو المحتوى الدسـتوري والسياسي لمشروع المجتمـع الاسلامي البديل، وما هـو المضمون الـتربوي والثقـافي، وما هي الاختيـارات الاقتصاديـة والمناهـج الاجتماعية المقررة لمجابهة تحديات المعاصرة؟

ولا يكفي وجود برنامج في ذات أغراضه واختياراته ليكون عامل تغيير، بـل الفاعليـة موقـوفة على توافر استراتيجية معلومة لتغيير الواقع وبناء المجتمع الاسلامي القويم. فوجب حينئذ أن نتساءل عن هـذه الخطة: هـل هي موجـودة فعلاً، ومـا هي مقومـاتها وبـالخصوص في نـوعية التعـامل بـين الحركات الدينية وبين أنظمة الحكم والقوى السياسية القائمة، على اختلاف مراتب ولائها للأنظمة؟

وإذا كانت الخطة مـوجودة، فـما هي منزلتهـا بين الاعـلان والسرية أو بصـورة أخرى مـا هي قنوات التبليغ ووسائل الدعوة المتاحة لنشر الأفكار وكسب الأنصار؟ هل تعمل الحـركات عـلى شكل أحزاب سياسية وتعول على مثل ما تعول عليه من طرائق التبليغ والدعاية، وما هي الوسـائل المعلنـة والمتسـترة، إن وجدت، التي ينصرف التفكـير الى التعويـل عليهـا للخـروج بمشروع المجتمـع العـربي الاسلامي البديل من حيز القوة الى حيز الفعل والصيرورة؟

ثم هل تقوم بين مختلف الحركـات الاسلاميـة ـ الوطنيـة قنوات اتصـال أو ترابط تمثـل الجانب القومي من استراتيجية التغيير؟

٤ ـ القصد من هذه الورقة

أن تعرض على الندوة التمهيدية المدعوة للتفكير في قضية الصحوة الدينية الإسلامية، مشروعـاً لعناصر كبرى تقترح أن تنصب على العناية بالمحاور التالية:

أ ـ المظاهر المدروسة والمستجدة للصحوة الدينية في الـوطن العربي: (١) في مـرتبة السيـاسات الحكومية؛ (٢) في السلوك الاجتماعي؛ (٣) في السلوك الفردي.

ب ـ الدلالة الفكرية لظاهرة الصحوة الدينية وقيمتها الثقافية: (١) من حيث أصالة انتسابها؛ (٢) من حيث مضمونها في الثقافة الدينية؛ (٣) في موقفها من قضايا المعاصرة.

ج ـ فاعلية الصحوة الدينية ومبلغ تأثيرها في حاضر الأمة العـربية وفي مستقبلهـا: (١) جدليـة الفعـل بين الفشـل والنجاح؛ (٢) هـل للحركـات الاسلاميـة برنـامج مستقبـلي بـديـل من بـرامـج

الايديولوجيات المؤثرة والشائعة؛ (٣) هل تعتمد الصحوة الدينية على استراتيجية لتغيير الواقع وبناء المجتمع الاسلامي القويم.

ثانياً: ملخص وقائع الندوة

١ ـ مناقشات الندوة

تركزت مناقشات الندوة حول المحاور التالية:

أ ـ مفهوم الصحوة

وقع اعتراض على مسمى الصحوة وإضافتها الى الاسلام، في حين أن الأمر يتعلق بصحوة المسلمين والشعوب لا بصحوة الاسلام.

وتبين أن هذه الصحوة هي امتداد للحركات السلفية ولمدارس التجديد من حيث سندها الفكري، وترتبط بمدرسة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي وابن باديس، وأن لها في الوهابية السعودية مظاهر قائمة لا ينبغي أن تغفل.

وأنها برزت في عصرنا رد فعل على العلمانية في المجتمعات العربية، وفشلها في أن تشبع الحاجات الروحية في الضمير الاجتماعي العربي. وهي من جانب آخر رد فعل في وجه التحديات الحضارية المعاصرة بمختلف مظاهرها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي منجاة في وجه الاستلاب المسلط على المجتمع العربي.

غير أنه لا ينبغي، مع ذلك، الانصراف عن اعتبار الصحوة في انبثاقها مظهراً من مظاهر الحيرة المتحفزة في روح الفكر الاسلامي، والتي لم تزل المحرك الأكبر بين عوامل الاجتهاد الداعي الى التغيير.

ب ـ مظاهر الصحوة

لم تبد المناقشات اعتراضاً على أصناف المظاهر المقترحة في الورقة الأوليّة المقدمة الى الندوة، ورأت الندوة أن تضاف اليها برامج الأحزاب السياسية ومضامين الدساتير العربية في باب المظاهر الرسمية، كما انه يجب أن يأخذ البحث بعين الاعتبار أوضاع الأقليات غير الاسلامية الموجودة في بعض البلاد العربية الاسلامية والقائمة على أساس قومي علماني، فكثير من التطبيقات الاسلامية يصادف محاذير من هذه الأقليات.

وظهر من النقاش أن درس المظاهر ليس متأكداً بدرجة الضرورة نفسها، إذ ان هذه المظاهر تختلف باختلاف المجتمعات وتتطور حسب البيئات والأزمنة، ولا ينبغي أن نقف عندها كثيراً. وينبغي التركيز على الصحوة الفكرية في ظروف الانحدار الاقتصادي والتقلبات السياسية والاستلاب الثقافي التي دفعت الى البحث عن حلول بديلة وعن ملجأ آخر.

ج ـ البعد الزماني

علق النقاش على الأساس التاريخي والمنطلق الزماني لظاهرة الصحوة المعاصرة أهمية خاصة، وحض على اعتبار الظواهر الفكرية والسلوكية في سندها، غير منفصلة عما سبقها. وقد تأكدت هذه الأهمية على الرغم من الرأي القائل بأن قضية البعد التاريخي قضية متجاوزة وأن ظاهرة الصحوة تتجدد في كل وقت وزمان، إذ قامت معظم الدول الاسلامية على صحوة دينية، وأن الصحوات مظاهر متتالية في تاريخ الأمة العربية، وأن فترة جمال الدين الافغاني هي واحدة من هذه الصحوات، شأنها في ذلك شأن الصحوة الوهابية أو صحوة الاخوان المسلمين.

وأبرزت المناقشات صعوبة الاختيار بين المنطلقات الزمانية للصحوة المعاصرة، بدءاً من مدرسة المفكرين المجددين أمثال جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا ومحمد عبده وبيرم التونسي وشكيب أرسلان والكواكبي وغيرهم، أو اعتبار التاريخ استكمال عدد من الشعوب العربية لاستقلالها قبيل الحرب العالمية الثانية وبعدها، أو وقوفاً عند بعض الأحداث العربية المشتركة مثل قيام اسرائيل، أو نكسة ١٩٦٧ أو إبرام اتفاقات كمب ديفيد.

واتضح من المناقشات ان اعتبار المنطلق الزماني للصحوة المعاصرة جذر ضروري لحفظ الأبحاث من الإغراق في طلب المظاهر التاريخية البعيدة، وللتركيز على ما هو ألصق بزماننا، وأفصح دلالة على قضايا عصرنا. على أنه يتعين الربط بين المرجع الزماني وبين المظاهر المدروسة، إذ ان المنطلق الزماني للصحوة يختلف بين المظاهر الفكرية وبين المظاهر السلوكية وهو بالقياس الى السياسات الرسمية غيره بالنسبة الى المواقف الفردية أو ردود الفعل الجماهيرية. فإذا تعلق البحث بالمظاهر الفكرية فسندها قد يرجع بنا الى أبعاد التاريخ الى أحمد بن حنبل وإبن تيمية وإبن عبد الوهاب ثم الى المصلحين في بداية هذا القرن، وإذا اعتبرنا المظاهر السلوكية الجماعية فذلك يقتضينا الانطلاق من زمان الكفاح الجماهيري الوطني والقومي، وإذا بحثنا السياسات الرسمية فربما لا يجب أن نرجع الى ما قبل السبعينات، والى تاريخ الاحداث البارزة مثل نكبة ١٩٦٧ وكمب ديفيد وثورة إيران الاسلامية.

د ـ عوامل الصحوة

خصصت المناقشات عناية كبرى لبحث العوامل المفسرة لمظاهر الصحوة، واتضح أنه من العسير التمييز بين هذه وتلك وأن منطق التأويل والدلالة قد يتقدم أحياناً كثيرة على فرز المظاهر وتحليلها. بل قد يكون في استنطاق الدلالة غنى عن طلب المظاهر. غير أن هذه الجدلية العكسية لم تصرف عن تحليل الصحوة في ملامحها الفكرية والسلوكية، ولا عن ربط هذه الملامح بمنطلقاتها الزمانية.

وأعطت المناقشات درجة الصدارة إلى العوامل الفكرية الحضارية بين سائر العوامل المفسرة لظاهرة الصحوة. فأكدت على ما لها من مقاصد عقائدية في تنقية الدين وتجديد التفكير مع تمتين سند الترابط بين مراحل الفكر الديني، ورأت أن هذا الجانب الفكري ينبع من مصادر واحدة في مراجعه

ومستنداته، برغم ما يتصف به من تعدد المظاهر، ومـا يكتنف ظهوره من تنـوع في البيئة الاجتـاعية وفي الظروف الزمانية.

وتساءلت الندوة عن هذه العوامل وهل ينبغي تصنيفها إلى عوامل داخلية تكـون خاصـة بكل واحد من الأقطار العربية والى عوامل خارجية مشـتركة تؤثـر على المجتمـع العربي في عـامة أقـطاره، وظهر أن العديد من العوامل الداخلية مثل قضـايا البنـاء السياسي، وعـلاقة الـدين بالـدولة واهمـال الاعتماد على الفكـر الاسلامي في بنـاء الدولـة، هي في الواقـع عوامـل مشتركـة بين مختلف الأقـطار العربية وان الاختلاف بينها بهذا الاعتبار إنما يكمن في زمان قيام المشكل واستفحـاله في هـذا أو ذاك من الاقطار. وعلقت الندوة أهمية خاصة على العوامل السيـاسية البـارزة مثل قيـام اسرائيل، وابـرام اتفاق كمب ديفيد ونجاح الثورة الايرانية في الإطاحة بنظام الشاه.

وتسلم الندوة بما ينبغي أن يكـون للعوامـل الاقتصاديـة والاجتماعيـة من دور في تحليل البحث لعنصر العوامل، وما يجمع بينها من مقاييس التبعية والاستلاب. وما منيت به السياسات الانمائية من قصـور دون الوفـاء بحـاجـات المجتمعات العـربية ـ الاسـلامية، ومـا قصرت عنه النـماذج الانمائيـة المستوردة من تخليص هذه المجتمعات من أوزار التبعية والخصاصة، جميع ذلك كان من بين العـوامل التي حملت على طلب البديل من هذه السياسات.

٢ ـ منهجية البحث

أ ـ قـدم منسق البحث الاعتبـارات التـاليـة في مـا يصلح ان تنـاقشـه النـدوة من إشكـالات المنهجية. فاقترح:

(١) ان يقوم البحث على المزج بين الأبحاث المكتبية والأبحاث الميدانية، طالما كنا نعالج موضوعاً حيّاً له مـظاهره الملمـوسة في حيـاة المجتمع العـربي المسلم، وله تـأثيراتـه في حـاضر هـذا المجتمـع وانعكاساته على تكييف المستقبل.

ولفت المنسق النـظر الى أن البحث الميـداني لا يتيسر إتيـانه في جميـع الأقـطار العـربيـة ذات الصحوة، وانه يكون محظوراً في بعضهـا، أو قد لا تتضـح فائـدته في البعض الآخـر، لما لأهـل هذه الصحوة من أفكار غامضة لا تشكل مادة لبحث او لبرنامـج مجتمعي بديـل. فكان لـزاماً عنـدئذ أن تنصب مناقشات الندوة على اصطفاء الاقطار العربية التي يكون عمـل الباحث الميـداني فيها ميسـوراً ومجدياً، ذا دلالة قابلة للمناظرة مع أمثالها في أقطار أخرى.

(٢) ان تدور عناصر البحث الميداني حول المحاور الثلاثة التالية:

ـ محور المضامين الفكرية والسياسيـة والسلوكية التي تـظهر بهـا الصحوة أو تستشف من تفكـير اصحابها، ومدى ما بين هذه المضامين من ترابط وتناسق.

ـ محور الخطة التطبيقية إن وجدت، ولا شك ان هذه الخطة تكون من المقاصـد الغامضـة التي لا يبوح بها أهلها، ولا يرغبون في رؤيتها مادة لبحث، إنما يعـين البحث الميداني عـلى استنتاجهـا من المعلومات المتجمعة ومن اللقاءات المتاحة.

ـ محور الوزن والفاعلية التي تكون لأهل الصحوة في البيئة الفكرية والاجتماعية والسياسية المكتنفة لنشاطهم ودعوتهم.

وهذا أمر غير مبذول دائماً في الواقع الذي يكون غرضاً للتحليل، وهو موكول الى اجتهاد الباحث في استخراج الدلالات واستنطاق المظاهر.

(٣) الاختيار بين المسح الجغرافي لقضية واحدة في ما يكون لها من مظاهر في أقطار مختلفة، وبين بحث عناصر الصحوة في كل قطر على صيغة «مونوغرافية». فأيهما أيسر وأجدى: البحث الشمولي التأليفي لمختلف مظاهر الصحوة في كل قطر، أم البحث بالأغراض، وطلب مظاهرها في أقطار عدة؟ إن البت في الاختيار بين الطريقتين يجر الى نوعين من الاختيار في ملامح الباحثين الذين يعهد اليهم بالابحاث الميدانية.

ب ـ ناقشت الندوة وسائل البحث الميداني والاختيار بين طريقة الاستمارة وبين اللقاءات الفردية. ورأت أنه من الصعب في ظروف البيئة السياسية العربية اللجوء الى تعميم استمارة على عينة متخيرة، وان طريقة الحوار أيسر وأجدى. كما رأت أن بين البحث المكتبي والبحث الميداني تعاوناً وتجاوباً تحت رعايته، ولا يحسن من أجل هذا الترابط التمييز على أساس التخصيص بين باحث ميداني وبين باحث مكتبي. وقد لا يقتصر البحث الميداني على الاتصالات الفردية، بل قد يجر الى عمل مكتبي، والى النظر في جملة من الوثائق كملفات الدوائر القضائية واستنطاقات المتهمين، مما لا يدخل في المراجع المكتبية بالمعنى المتعارف.

ج ـ رأت الندوة أن المحاور الثلاثة المقترحة متكاملة، وأنه ينبغي التركيز في العمل المكتبي على الأغراض والمظاهر الفكرية والثقافية للصحوة، وأن المضمون الفكري هو صميم الموضوع، وأن دراسة هذا المضمون ستكشف عن مقدار أصالته. وإذا كان بين تيارات الصحوة من خلاف في المضمون الفكري فإنه سيتضح في الخطة، إذ ان نوعية الخطة يحددها المضمون الفكري، كما يحددها موقف الأنظمة السياسية من الحركة وأصحاب الصحوة، فكلما كان في الحياة السياسية مجال لممارسة الحريات الأساسية وقنوات حرة متاحة للتعبير عن الرأي، ومجالس يتيسر فيها التنظير بين الآراء والاتجاهات، كانت الخطة عند أصحاب الصحوة لا تخرج عن طرائق الحوار والجدال بالحسنى، ولا تحتاج الى التستر والخفاء ولا ان تلجأ الى ركوب الشطط والعنف لإثبات الوجود وتبليغ الرأي.

د ـ تقترح الندوة أن تجرى الابحاث الميدانية في كل من تونس والجزائر والمغرب من بلاد المغرب العربي، وترى أن تلزم جانب الاحتراز في ما يتعلق بالقطر الليبي، على الرغم من تقديم النظرية الثالثة ومن إقدام النظام الليبي على إصدار قوانين إقامة الحدود الشرعية. كما أنها تلزم الموقف نفسه من موريتانيا لعدم توافر المعلومات عنها.

كما تقترح اختيار جمهورية مصر العربية للتركيز على الابحاث المكتبية من آثار مدرسة المجددين، وكتابات الاخوان المسلمين، وتتويجها بابحاث ميدانية تعتمد على الدراسة التي شارك فيها د. محمد أحمد خلف الله وعلى الوثائق العدلية الخاصة بقضايا الاخوان وقضايا جماعات التكفير

والهجرة. . . وترى الندوة من الواجب محاولة البحث الميداني في جهة الشام، حيثما يتيسر ذلك بين الأردن ولبنان وسوريا. وتستبعد أن يتيسر أي عمل بحثي في العراق بسبب ظروف الحرب الدائرة.

وناقشت الندوة قضية الصحوة في السعودية ودول الخليج، ملاحظة أولاً: أن الصحوة الدينية قائمة في هذه المنطقة العربية، وأن لها مظهرين: المظهر الرسمي المتمثل في الاسلام الوهابي الرسمي في السعودية، وهو قد لا يمثل التيارات الواقعية في مستوى الشعب، ثم المظهر الشعبي الواقع تحت تأثيرات الثورة الايرانية وما يكون في شأنها من تأويلات، وتحت تأثير التحديات الحضارية المشتركة بينه وبين سائر جهات الوطن العربي، ثم المتأثر بالغ التأثر بالوجود الاسرائيلي وبانتصارات الصهيونية وانتهاكاتها للمقدسات الاسلامية.

٣ ـ مواقيت الأبحاث ووسائلها

أ ـ تولى المنسق تقديم هذا المحور الأخير من محاور الندوة. فأوضح أن أهم قضية جديرة بعناية الندوة هي اختيار الباحثين على أساس جملة من الملامح المشتركة ويُتفق عليها، وأن الندوة مدعوة بعد ذلك الى اقتراح طائفة من أسماء الباحثين المرشحين للقيام بالأبحاث، تتولى اللجنة التوجيهية لمشروع المستقبلات العربية البديلة الاصطفاء من بينهم. وهي أخيراً مطالبة بابداء الرأي في شأن جدول مواقيت الأبحاث.

ب ـ وأشار المنسق، في شأن اختيار الباحثين الى أن ذلك يحسن أن يستند في رأيه الى شرط الالتزام الفكري والوجداني تجاه قضية الصحوة الدينية الاسلامية، باعتبارها قضية تعنيه، وتصدر فيه عن حمية حضارية. ولا شأن للقضية بالباحثين من جنس الخبراء الملتزمين لمنهج موضوعية محايدة ـ فليس في الإمكان التزام الحياد، ولا معنى لموضوعية علمية باردة في بحث موضوع كالصحوة الدينية تلتقي فيها المضامين الفكرية والمستندات الوجدانية والحوافز السلوكية ـ ومن لا يكون له مثل هذا الالتزام وتلك الحمية الحضارية، لا يرجى من عمله جدوى في مشروع المستقبلات العربية البديلة. لما في هذا المشروع وعند المشرفين عليه والمشاركين فيه من التزام اختياري لنوع من أنواع المستقبلات العربية، تكون بديلاً من واقع السفاهة والمقت الذي تعيشه الأمة العربية.

وأكد المنسق على أن ذلك الالتزام لا يتنافى مطلقاً مع مقتضيات الأمانة العلمية، وواجب النقد النزيه لمظاهر الواقع والتقصي الرصين لدلالاته. بل ان التعلق الصادق بالبديل الأمثل هو في ذاته حافز قوي يدفع الى الإمعان في الكشف عن جميع مواطن الضعف الموهنة للواقع الحضاري العربي.

ج ـ لم يصدر عن أعضاء الندوة أي احتراز من هذا المفهوم الالتزامي، باعتباره مرجعاً للاختيار بين الباحثين ولا علقوا عليه.

د ـ اقترحت الندوة جملة من الأسماء لطائفة من الباحثين العرب مع ذكر الأقطار التي يحسن أن يتوجهوا الى البحث فيها عن مظاهر الصحوة.

هـ ـ ترى الندوة أن تتوخى اللجنة التوجيهية جانب المرونة في ضبط مواقيت انجاز الأبحاث، وإن كانت تؤيد مبدأ الالتزام بجدول معين لمواقيت العمل. وترى أن انجاز الأبحاث قد يتطلب آجالاً تزيد على الستة أشهر، وتتطلب من ثمانية إلى عشرة أشهر للأبحاث المكتبية والميدانية معاً.

و ـ لا ترى الندوة مانعاً في انعقاد ندوة أصلية في إحدى مدن المغرب الاقصى عند نهاية الباحثين من إعداد ابحاثهم للنظر في هذه الأبحاث، وفي ورقة التجميع والتنسيق بينها.

الفصْل الثَاني
أعمَال الندوَة الرَئيسْيِّة عَن دِرَاسَة الصَحوة الإسْلامية

على ضوء ما قررته ندوة القيروان التي عقدت في تونس يومي ٢٩ و٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤، تم تكليف عدد من الدارسين بحث موضوعات الصحوة الإسلامية في عدد من أقطار الوطن العربي، وقدِّمت الدراسات التالية:

أ - الصحوة الدينية في مصر - للدكتور محمد أحمد خلف الله.
ب - الصحوة الإسلامية في بلاد الشام (مثال سوريا) - للدكتور الحبيب الجنحاني.
ج - الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب - للدكتور محمد عابد الجابري.
د - الإسلام الاحتجاجي في تونس - للدكتور عبد الباقي الهرماسي.

وطرحت هذه البحوث لتكون أساساً لمناقشة الظاهرة في ندوة عقدت في مدينة تونس، دعي إلى حضورها لفيف من الباحثين الاجتماعيين، فضلاً عن عناصر نشطة ضمن الحركة السياسية الإسلامية. وشارك في الندوة:

محمد عابد الجابري	(المغرب)
محمد أحمد خلف الله	(مصر)
فهمي جدعان	(الأردن)
حسن الترابي	(السودان)
الحبيب الجنحاني	(تونس)
عبد الباقي الهرماسي	(تونس)
اسماعيل صبري عبد الله	(مصر)
ابراهيم سعد الدين عبد الله	(مصر)
حسام عيسى	(مصر)
خير الدين حسيب	(العراق)

محمد الرميحي	(الكويت)
صلاح الشيخلي	(العراق)
مصطفى الفيلالي	(تونس)
محمد بمبافاي	(السنغال)
منح الصلح	(لبنان)
محمد جورشي	(تونس)
عبد الفتاح مورو	(تونس)
أحميدة النيفر	(تونس)
راشد الغنوشي	(تونس)
تهامي النيقرة	(تونس)
عبد المجيد الشرفي	(تونس)
هشام بن محمود	(تونس)
محمد مواعده	(تونس)
خليفة الشاطر	(تونس)
عبد الباقي الدالي	(تونس)
أحمد بن ابراهيم	(تونس)
كمال غزى	(تونس)
عفيف سباباطي	(تونس)
محمد الهاشمي حمدي	(تونس)
هشام بوقمرة	(تونس)
ديزي بهاء	(مصر)

وقدمت إلى الندوة بعض التعليقات المكتوبة وهي:

أ ـ تعقيب د. محمد الغزالي على بحث د. محمد أحمد خلف الله.
ب ـ تعقيب د. فهمي جدعان على بحث د. الحبيب الجنحاني.
ج ـ تعقيب الأستاذ عبد الكريم غلاب على بحث د. محمد عابد الجابري.

كما قدم د. حسن الترابي تقريراً شفهياً عن تجربة الصحوة الإسلامية في السودان.

بدأت أعمال الندوة بكلمة افتتاحية من د. اسماعيل صبري عبد الله الذي قدم بياناً موجزاً عن مشروع المستقبلات العربية البديلة، في ما يتفرع إليه من أغراض، وما يهيمن عليه من تنظيم وما ينبغي إدراكه من مقاصد. ثم تطرق بإيجاز إلى مبحث الصحوة الدينية الإسلامية، بما يعلق عليها المشروع من أهمية، وما يرتجى أن تعين عليه من استجلاء صور المستقبل الثقافي والسياسي في المجتمع العربي.

وقـام الأستاذ مصـطفى الفيلالي (منسق الـدراسة) بشرح مـا يستهدفـه الاجتـماع. وهنـا نص كلمته:

«يحسن بنا ـ في فاتحة أشغال هذه الندوة التذكير بالندوة التي مهـدت لها وسبقتهـا بالانعقـاد في مـدينة القـيروان، يومي ١٠ و١١ آذار/مـارس ١٩٨٣، في حضـور صفـوة من الأسـاتـذة الكـرام، انصرفـوا إلى فحص العناصر الكـبرى التي تبرز بهـا الصحوة الإسـلامية في المجتمـع العربي المعـاصر والمنهجيـة الممكن اعتبارهـا في بحث هاتـه العناصر، والاجـراءات الترتيبيـة المقـترحـة لإنجـاز هـذه الأبحاث، ولانعقاد ندوة اليوم.

وجدير بنا أن نحمد الله على ما يسر من إتمام البرنامج المتفق عليه بندوة القيروان، وأن نعرب للإخوة أصحـاب الأبحاث المعـروضة للنقـاش في اجتماعنـا اليوم وغـداً عن آيات الشكـر والعرفـان لالتزامهم جميعاً بخطة المشروع واحترامهم المواقيت الموعودة. وأود أن أعتذر لديهم ولديكم جميعاً على ما لا بد أنه قد حصل في طبع الأبحاث من أغلاط مطبعية، أرجو ألاّ تفسد علينـا قراءة النصـوص. كما أنه عليّ واجب الاعتذار عن عدم التمكن من ارسال هذه النصوص قبل موعد الندوة، كـما كنت أرغب في ذلك.

ارتأت ندوة القيروان أن يقوم درس الصحوة الإسلامية على بحث المحاور التالية:

(أ) محور المضامين الفكرية والسياسية والسلوكية التي تظهر بها الصحوة أو تستشف من تفكير اصحابها، ومدى ما بـين هذه المضـامين من تـرابط وتناسق في الـزمان والمكـان، وما تستمـد منه من مراجع تـاريخية ومن سنـد فكري، ومـا تتحلى بـه من أصالـة. وقد تسـاءلت ندوة القـيروان في هذا الصدد عمّا أسمته باسم «جدلية المقاصد» أي هل أن الصحوة الدينية حركة تجديد ديني متنـاسقة مـع مدارس السلفية المصلحة كما يتضـح ذلك من بحث د. الجـابري الخـاص بالمغـرب، ومن بحث د. خلف الله عن مصر، أم أنها ـ كما يتهمها خصومها حركة ثورية سياسية ذات ذريعة دينية ـ كـما يبدو من خلال بحث د. الهرماسي أو بحث د. الجنحاني؟

(ب) المحور الثاني محور الخطة التطبيقية إن وجـدت، المعتمدة لإحـداث التغير المنشـود، وفقاً للمضامين الفكرية وللمقاصد الحضارية المطلوبة.

والصحوة الإسلاميـة تقوم في مجتمـع من مجتمعات العالم الثالث يجـابه كغـيره تحديـات متشعبة المرامي ثقيلة الوزن، ولا مناص من التساؤل عن موقف الصحوة وأهلها من هذه القضـايا المـطروحة على المجتمع العربي بأسره. فهل للجماعات الإسلامية من حلول تجاه قضية القوميـة والوحـدة، وإلى أي مدى يتيسر التعامل في حل هذه القضية مع الأقليات غير المسلمة داخـل إطار المـواطنة العـربية، وهل للصحوة مفهوم خاص واستراتيجية مقررة، بالقياس إلى تحديات التنمية بما تستوجبـه من حلول لمشكلات الفقر والجهل والبطالة والاكتظاظ العمراني، مع ما يعانيه كثير من البلدان العربية من قلة في الاستثمارات ومن فقر في الموارد المتاحة، إلى جانب التسارع ـ على شكل دالة أسية في النمو السكاني، وفي تفاقم الطلب للسلع الاستهلاكية، بما لا يتناسق مع حجم الموارد المتاحة، ولا مع تنامي القـدرة الشرائية للعائلة العربية؟ وأخيراً ماذا يكون جواب الصحـوة من قضايـا الهويـة الحضاريـة في ما هي

غرض له في المجتمع العصري من تنازع بين الأصالة والتحديث، وبين التراث وبين عوامل التغير الاجتماعي والثقافي، وما يعسف بها في أوطان عديدة من قوى الجحد والطمس والاستلاب، داخلية وخارجية؟

(ج) المحور الثالث من عناصر البحث يتعلق بفاعلية الصحوة الدينية، ومبلغ تأثيرها في حاضر الأمة العربية وفي مستقبلها.

ولعل القصد الأول من تحليل الصحوة الإسلامية، في نظر مشروع «المستقبلات العربية البديلة» ومن استقسار الواقع عن مدلولاتها وعن مقاصدها، إنما يكمن في محاولة التقويم لجانب الفاعلية في تأثيرها. ولا جدال أن الصحوة الدينية لم تزل من فجر هذا القرن من أبرز عوامل التغيير الفاعلة في صيرورة المجتمع العربي. كما أكد على ذلك بحث د. محمد عابد الجابري بالقياس إلى الحركة الوطنية بالمغرب، وبحث د. محمد أحمد خلف الله عن تطور الأوضاع السياسية في مصر. ولا شك أن الأمر على هذا النحو بالقياس إلى سائر الحركات الوطنية في الجزائر وفي تونس، وأن الصحوة الدينية والاستنفار باسم العقيدة، كانا السند المتين لتجنيد الطاقات وللتعبئة الوطنية ضد الاستعمار.

لذلك ارتأت ندوة القيروان أن تتساءل عن الحركات الإسلامية القائمة حالياً باسم الصحوة الدينية: هل هي ذات برنامج مستقبلي يكون بديلاً عن برامج الايديولوجيات المستوردة المؤثرة في أنظمة الحكم؟ معلوم أنه لا يكفي وجود برنامج متكامل في ذات أغراضه واختياراته ليكون عامل تغيير، بل الفاعلية موقوفة ـ من وراء إرادة التغيير ـ على استراتيجية معلومة وموقتة لبناء المجتمع القويم.

فوجب أن نتساءل عن مثل هذه الخطة هل هي موجودة فعلاً بصيغة البنية النظرية والتصور المستقبلي المتناسق، أم ان المقاصد لا تزال في المخاض. وإذا كانت الخطة موجودة في التصور، فما هي منزلتها بين مراتب الاعلان والسرية، أو بصورة أخرى ما هي قنوات التبليغ ووسائل الدعوة المتاحة لنشر الأفكار ولكسب الأنصار.

تلك هي العناصر الثلاثة التي ارتأت ندوة القيروان أن ترسمها للأبحاث المقرر إجراؤها، وأن توصي الأساتذة الباحثين بأن يولوها جانباً من العناية، وأن يأخذوها في الاعتبار.

ثم صرفت ندوة القيروان اهتماماً خاصاً لمناقشة منهجية البحث، وارتأت أن يؤلف البحث بين المراجع المكتبية وبين الواقع الميداني، إذ ان الصحوة الدينية إنما هي واقع ثقافي معاش، وحاضر قائم، من ورائه ماض حافل، وهي في العموم مشروع سياسي يصبو إلى أن يبدل أحوال المجتمع.

ثم لاحظت الندوة أن قضية الصحوة امتزجت في الواقع الاجتماعي العربي، بظاهرة الغلو في الدين، وبالعنف في السلوك والمعاملة، وبجانب من الشذوذ في التمايز الطبقي، وتركزت آيات هذا التمايز في الأوساط الجامعية وداخل صفوف التنظيمات الجماهيرية المهنية والسياسية. وقد كان ذلك الغلو وهذا الشذوذ رد فعل طبيعياً على ما اتخذته الأنظمة العربية من نهج في التحديث الاجتماعي،

وعلى ما سلكته من سياسات لا تلتفت إلى تعاليم الشريعة ولا تعتمدها في ما تقدم عليه من اختيارات في مختلف مجالات الحياة الوطنية.

وأساس هذا كله ـ كما كتبه د. يوسف القرضاوي في الصحوة الإسلامية «أن الإسلام، بشموله وتكامله وتوازنه، غائب عن الساحة غريب في أوطانه، منكور بين أهله، معزول عن الحكم والتشريع وعن توجيه الحياة العامة وشؤون الدولة في سياستها واقتصادها وسائر علاقاتها بالداخل والخارج. وفرض على الإسلام أن يتقوقع في العلاقة بين المرء وربه، ولا يتجاوزها إلى العلاقات الاجتماعية أو الدستورية أو الدولية. ومعنى هذا أنه فرض على الإسلام أن يكون نسخة عن النصرانية في عهد انكماشها أي أن يكون عقيدة من دون شريعة، وعبادة من دون معاملة، وديناً من دون دولة، وقرآناً من دون سلطان».

تلك كانت في نظر ندوة القيروان أكبر مشاكل الصحوة الدينية تبرز في هذا النفي عن الحياة الحية وفي ظاهرة فك الالتزام بين المسلمين ودينهم باعتباره سنداً ثقافياً أصيلاً، ونظاماً حضارياً شاملاً. وإنما أصيب هذا الالتزام الحضاري بالوهن في النفوس بسبب ما أصبح عالقاً بها من ريبة على صعيدين اثنين:

ـ الريبة في الاتزان الفكري وفي نهج السبل الوسيطة تجاه قضايا الفكر والمجتمع بين يدي التحديات الحضارية الكبرى.

ـ الريبة في الولاء الوطني، وفي الموقف من أنظمة الحكم القائمة، بحيث ان السلوك السياسي فقد مراجعه الأصيلة، ومال الكثير إلى الوقوف من قضية الصحوة الدينية موقف المرجئة الممسكة عن الحكم أو موقف الخوالف المتحذرين من كل بادرة.

من أجل ذلك كان لا بد من الانتباه إلى أمرين اثنين هما بمثابة الحدود أو الحواجز المضروبة حول فهم القضية.

أولهما أن طابع النسبية متغلب على التعامل الفكري مع القضية، إذ هي منظور إليها غالباً في علاقتها مع السياسات الرسمية المتبعة بالأوطان العربية، وقد تحجب هذه النسبية عن المضمون الفكري وتقلل من العناية بما يكمن وراء كل صحوة من اختيارات مستقبلية مثالية.

الأمر الثاني يكمن في تغلب المظاهر السلوكية على المضامين الفكرية في الدلالة على الصحوة.

تلك هي بعض من التساؤلات التي اعتنت بها ندوة القيروان، وعكفت على مناقشتها قبل أن تصل إلى ضبط الأبحاث الفرعية على النحو الذي تمت به.

فقد تطوع د. محمد أحمد خلف الله لبحث القضية بما كان لها من نشأة في الوطن المصري، وما استتبع تلك النشأة من تطورات إلى عهد أنور السادات.

وترشح د. محمد عابد الجابري لدراسة السلفية الدينية في المغرب الأقصى، في ما لا تزال تتمسك به من أصول، وما شهدته من تطورات كانت موازية لنشأة الحركة الوطنية واكتمال عودها.

وتكفل د. الحبيب الجنحاني بدرس مظاهر الصحوة الإسلامية في ما يتيسر بحثه من تجربة بلاد

الشام، بما كان يكتنف ذلك من مصاعب أترك للدكتور الجنحاني أن يحدثنا بأمرها.

وترشح د. عبد الباقي الهرماسي لدراسة مظاهر الصحوة الدينية في تونس، ولعلّ الطابع الميداني يبرز في دراسة الهرماسي بصورة أوضح مما نلمسه في الدراسات الأخرى، بما توفق إليه الباحث من تشريك ثلة من الطلبة المتمرنين على الأبحاث الميدانية في قسم الدراسات الاجتماعية، وبما تيسر له من الاتصال المفتوح بنخبة من الاخوان في حركة الجماعة الإسلامية.

وقد اتضح لنا جميعاً ـ أعضاء اللجنة التوجيهية ـ في اجتماعاتنا الأخيرة، وبخاصة في الكويت أن أبحاثنا هذه، إنما تغطي في الواقع جغرافية الإسلام السني وتغفل عن الإسلام الشيعي. وحاولنا أخيراً أن نتدارك ذلك فلم يتيسر لنا مع الأسف.

أود، قبل الفراغ من هذا التقديم، أن أبدي ملاحظتين اثنتين: الأولى في شأن محتوى هذه الدراسات من حيث التوازن المطلوب في ندوة القيروان بين الجانب المكتبي والجانب الميداني في البحث. فنحن إنما كنا نروم معالجة قضية فكرية حاضرة في حياتنا الاجتماعية حضوراً حياً يغلب عليه الطابع السياسي. وأعني بهذا اللفظ كل ما في القضايا الفكرية من امتدادات تطبيقية تشع في نسيج العلاقات القائمة بين فئات المجتمع وتؤثر في مصيرها. فكان لزاماً أن نطلب معرفتنا لها من الواقع المعاش، إلى جانب حصادنا من المعلومات المدونة في الكتب. وما كان يذهب بنا ـ الصلف ـ إلى الاعتقاد بأننا سنأتي بجديد في جوهر المضامين الفكرية الزاخرة بها مؤلفات الجم الغفير من المفكرين المسلمين المتعاقبة أعمالهم العملية من فجر هذا العصر المتأخر، وبعضهم تتشرف الندوة بمشاركته في أشغالها.

وما كان لنا مقصد علمي بالمعنى النظري، المجرد عن محاصيله وثمراته التطبيقية. الوقت المفروض على المشروع والغايات المرسومة له في طلب «المستقبلات البديلة» تخلع على الدراسة الاستشرافية طابعاً عملياً ليس مقطوع الصلة بمراجعه الفكرية، لا محالة، ولكنها ملتفتة أصلاً إلى ما في عناصر كل قضية معروضة للدرس من التشخيص لملامح الحاضر ومن كفاءة التغيير لصنع المستقبل.

أشفع هذه الملاحظة بملاحظة أخرى أختم بها تدخلي.

ذلك أننا، في معالجتنا للصحوة الدينية الإسلامية نحن إزاء قضية ليس لها نظير بين القضايا المألوفة في أدبيات التنمية سواء أكانت اشتراكية المرجع أم رأسمالية ـ ليبرالية. نلتقي هاهنا بأرض حرة يضرب بها المجتمع العربي الإسلامي في جذور الخصوصية الحضارية، فيسأل عمّا يجب للدين كعقيدة وكشريعة من دور في إقامة التوازن الطبقي وفي بناء التنمية، وفي فك قيود التبعية وفي صيانة الذاتية الثقافية وفي إنشاء البناء الحضاري المتكامل بجميع عناصره ومقوماته المادية والفكرية والروحية. فنحن كأمة عربية ملزمة بهذه الخصوصية، أحرار في أن نعتز بها ونعمق التفكير فيها أو في أن نتبرم منها ونضيق بما تعنيه لنا من زيادة في التهميش، بالقياس إلى النماذج الحضارية السائدة، ونحن كمفكرين عرب نحمل من هذه الخصوصية الحضارية تكليفاً فكرياً مشرفاً لا نملك أن نتوارى عما

يعنيه من رسالة حضارية.

ومن البديهيات السائدة في أدبيات التنمية أن انشاء المستقبل القويم بما يعنيه من عتق وحرية ومن كرامة وازدهار إنما هو عند كل أمة سبيل ضيقة ومسعى فذ لا يذوب وسط جادة المماثلة الكبرى التي تزحف على دربها أمم الغرب؛ وان ذلك الانشاء لا يستمد من النماذج المفروضة التي اتخذناها مقدسات؛ وأن الحضارة الحق عملية إبداع تبدأ بتحطيم الأوثان، فهل من ميدان أفضل من ميدان الصحوة الدينية يصح فيه تحطيم مثل هاته الأوثان؟ وهل من حضارة ثقافية بذلت ما بذلت الثقافة الإسلامية العربية من جهد دائب، ومن عزيمة ماضية في مراجعة نفسها، وفي تدبير امكاناتها، وفي الاجتهاد المتجدد للملاءمة بين التراث وبين مقتضيات المستقبل على طول التاريخ الفكري للأمة العربية؟

طويل حبل السند الذي ينتظم فيه جهدنا الفكري بهذه الأبحاث، وأن جدول الأعلام الأموات منهم والأحياء ممن نستنير بهديهم ونتغنى بحصادهم أطول وأغنى وأحفل، وذلك أدعى إلى الاطمئنان وإلى التواضع - الاطمئنان بأننا نسير على درب معبدة وفي نهج من الاجتهاد العريق، والتواضع الذي هو شرط الوفاء لمن مهد لنا الطريق وسبقنا بالتطوع والبذل.

ودار نقاش واسع حول البحوث والدراسات التي قدمت وانتهت الندوة إلى تكليف الأستاذ مصطفى الفيلالي تقديم تقرير تجميعي عن الدراسات والتعقيبات والمناقشات التي تمت تستخلص منه أهم القضايا المتعلقة بخصائص الصحوة الدينية الإسلامية وأطوارها، ومستقبلها.

الفصل الثالث
الصحوة الإسلاميّة في مصر

د. محمد أحمد خلف الله (*)

(*) وكيل وزارة الثقافة في جمهورية مصر العربية سابقاً.

تمهيد

الصحوة الإسلامية مصطلح حديث، أطلقته الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولةالإسلامية.

والدولة الإسلامية إنما تتحقق عند هذه الجماعات على أساس من العمل في سبيل بناء مجتمع إسلامي جديد، وفي سبيل إقامة حكومة إسلامية تحافظ على الدين وترعى شؤون الأمة.

والسبيل إلى تحقيق الدولة الإسلامية قد يكون الجدل بالتي هي أحسن عندما يكون المستهدف هو بناء المجتمع الاسلامي. أما حين يكون المستهدف إقامة الحكومة الإسلامية فإن السبيل تكون شاقة عسيرة، وتكون بالنضال وبالجهاد في سبيل الله.

ويصح أن تكون هذه السبيل في بناء المجتمع الإسلامي الجديد عندما يكون هناك من يمارس حياته اليومية، وحياته العامة، على أساس من قيم الحضارة العلمية الحديثة، ولا يبغي سواها بديلاً.

وليس يخفى أن المصطلح الذي يليق بالعمل الذي يبذل في سبيل إقامة الحكومة الإسلامية، وبناء المجتمع الإسلامي على أنقاض الحضارة العلمية الحديثة، هو مصطلح الثورة الإسلامية وليس مصطلح الصحوة الإسلامية ـ ما دامت السبيل هي النضال، وهي الجهاد في سبيل الله بالأنفس وبالأموال.

والجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة الإسلامية تعلم ذلك حق العلم. تعلمه من حيث أن النضال والجهاد من الأعمال الثورية، وتعلمه من حيث أن الدولة الخمينية في ايران التي تزهو بها هذه الجماعات الدينية المصرية إنما تطلق على نفسها مصطلح الثورة الإسلامية.

وعلم هذه الجماعات الدينية بهذه الحقيقة، هو الذي دفع بها إلى أن تحمي نفسها بالعمل تحت

مصطلح الصحوة الإسلامية ـ وعياً منها بأن مصطلح الثورة الإسلامية يجعلها تحت طائلة قانون العقوبات، ويزج بها في ميدان المحاكمة، من حيث إنها إنما تعمل على تغيير نظام الحكم بالقوة.

إن اختيار مصطلح الصحوة الإسلامية هو الأداة التي تتقي بها الجماعات الإسلامية ما يمكن أن تتعرض له من خطر ـ إن هي عملت في إطار المصطلح الذي يليق بعمليات النضال وعمليات الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال، وهو مصطلح الثورة الإسلامية.

وهذا الأسلوب في دفع الأخطار عن الجماعات الدينية كان الأسلوب المفضل عند المرشد العام لجماعة الأخوان المسلمين حين يدعو إلى أمر يعرضه للمحاكمة. ونضرب في ذلك مثلاً هو موقف المرشد العام من الدستور.

لقد كتب في رسالته إلى الزعماء المصريين ـ تلك الرسالة التي جعل عنوانها: **نحو النور**:

«لا بد من جديد في هذه الأمة، وهذا الجديد هو تغيير النظم المرقعة المهلهلة التي لم تجن منها الأمة غير الانشقاق والفرقة... هذا الجديد هو تعديل الدستور المصري تعديلاً جوهرياً: توحد فيه السلطات...».

ثم قال بعد ذلك[1]:

«ما كان لجماعة الأخوان المسلمين أن تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر في مصر، ولا أن تحاول الطعن فيه أو اثارة الناس ضده وحضهم على كراهيته.

ما كان لها أن تفعل ذلك وهي جماعة مؤمنة مخلصة تعلم أن إهاجة العامة ثورة، وأن الثورة فتنة، وأن الفتنة في النار».

التقية، أو اتقاء الأخطار، أسلوب فكري تمارسه الجماعات الدينية عندما يكون الأمر الذي تدعو إليه مما يعرض للأخطار.

والأصل في الصحوة هو الافاقة أو الاستيقاظ من النوم.

تقول صحا إذا أفاق أو استيقظ من النوم.

ثم استخدم اللفظ في كل ما يكون تنبهاً من بعد غفوة أو غفلة أو غيب عن الوعي بفعل سكر أو تخدير. والانسان الصاحي هو الذي لا يغيب عن الوعي بما فيه مصلحته، بحيث لا يستطيع غيره أن يخدعه بأي حال من الأحوال.

والصحوة حين تضاف إلى مفاهيم أخرى مثل مفاهيم القومية، أو الوطنية، أو الإسلام، إنما تعني أن الأهداف القومية، أو الحقوق الوطنية، أو الإسلامية، أخذت حظها من عقول الناس بعد غيبة جاء بها التخلف أو فرضها الاستعمار.

تعني أن الناس قد تنبهوا، بعد غفلة، إلى ما فيه مصلحتهم عن طريق الأهداف القومية، أو

(١) أنظر: حسن البنا، «الاخوان المسلمون والدستور،» النذير، العدد ٣٣.

الحقوق الوطنية، أو القيم الإسلامية، وأنهم سوف يمارسون حياتهم في المستقبل على أساس من كل ذلك، أو من بعض ذلك، حسب ما تمليه الظروف والمناسبات.

والأصل في الإسلام إخلاص الوجه لله، والخضوع لارادته في كل أوامره، وكل نواهيه.

ثم أصبح الإسلام اسماً للديانة التي نزل بها الوحي على النبي العربي محمد بن عبد الله (ص)، والتي بلغها الناس في المجتمع العربي وبينها لهم، والتي نشرها العرب بعد وفاة النبي (ص) في البلدان التي اعتنقت هذه العقيدة، وأخذت تمارس حياتها الدينية والاجتماعية على أساس منها.

ثم توسع الناس فيما بعد في مفهوم هذه الكلمة، الإسلام، وأخذوا يطلقونها على كل ما حققه المسلمون من فكر حضاري عن طريق اجتهادات العقل البشري.

والجماعات الدينية تجعل من مصطلحات الصحوة الإسلامية كل هذه المفاهيم للإسلام ـ الأمر الذي سنعود إليه عند حديثنا عن مستقبل الصحوة، وكيف أن بعض هذه المفاهيم يشكل جانباً من الضعف في هذه الصحوة.

والأمر الذي نشير إليه هنا هو مفهوم الإسلام عند الاخوان المسلمين، كما حدده المرشد العام الشيخ حسن البنا.

جاء على لسانه ما يلي:

«فالإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر»[2].

وجاء في المذكرات نفسها: «فالإسلام الذي يؤمن به الاخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد.

وقد جعل النبي عليه السلام الحكم عروة من عرى الإسلام: والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع.

فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء ـ لا ينفك واحد منهما عن الآخر»[3].

وكتب البنّا مقالاً في صحيفة «الاخوان المسلمون» جاء فيه: «أستطيع أن أجهر في صراحة بأن المسلم لا يتم إسلامه، إلاّ إذا كان سياسياً بعيد النظر في شؤون أمته، مهتماً بها، غيوراً عليها...»[4].

وإن على كل جمعية إسلامية أن تضع في رأس برنامجها الاهتمام بشؤون أمتها السياسية، وإلاّ كانت تحتاج نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام.

---

(٢) أنظر: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص ١٥١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
(٤) حسن البنا، «الاسلام سياسة وحكم،» الاخوان المسلمون، ١٦/٤/١٩٤٦.

وواضح جداً من هذه المقولات أن المرشد العام لجماعة الأخوان المسلمين يقصد من الإسلام المفهوم الذي يجمع بين الدين والدولة، أو بين السلطات الثلاث. الحكم أي التنفيذ، والتشريع، والقضاء.

وعلى هذا الأساس، تكون الصحوة الإسلامية هي تنبيه الغافلين من الناس على ما في الإسلام من قيم، وعودة الإسلام إلى الحياة بعد غيبته عنها، بفعل الاستعمار والتبعية الثقافية، والغزو الثقافي، وما إلى ذلك من كل عمل يبعد الإسلام عن الساحة، ويحل محله الأنظمة البشرية الأخرى.

الصحوة الإسلامية هنا تنبه بعد غفلة، وعودة بعد غيبة، وحركة بعد سكون أو جمود. والهدف ـ كما لا يخفى ـ هو إدارة شؤون الحياة في المجتمع على أساس من القيم الإسلامية، إدارتها في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً.

والصحوة الإسلامية تدرس من حيث هي واقع معاش له جذوره التاريخية وله أبعاده المعاصرة. وتدرس أيضاً على أنها مستقبل متوقع، وله عناصره التي يدور حولها الحوار، وتنصب عليها عمليات التقويم. ودراسة الصحوة من حيث هي واقع معاش، تقوم على أساس من المنهج التاريخي حيناً، ومن المنهج الوصفي حيناً آخر.

فعند الكشف على الجذور التاريخية لمسار الحركات الدينية التي انتهت إلى هذه الصحوة المعاصرة، لا بد من استخدام المنهج التاريخي واستقراء تاريخ كل عنصر من عناصر هذه الصحوة. وعند دراسة أبعاد هذه الصحوة من حيث هي واقع، لا بد من استثمار المنهج الوصفي.

أولاً: واقع الصحوة الإسلامية

١ ـ الجماعة الأم

ولا بد عند دراسة الصحوة، من حيث هي مستقبل متوقع، من حوار على طريق المشاهد المستقبلية. حوار يكشف لنا عمّا يمكن أن تنتهي إليه هذه الصحوة، أو بعض عناصرها، من نجاح أو فشل.

وعلى أساس من كل ما تقدم، أمكن تقسيم هذه الدراسة إلى بابين:

أولاً: واقع الصحوة.
وثانياً: مستقبل الصحوة.

وفي دراستنا لواقع الصحوة، ومحاولتنا الكشف عن الجذور التاريخية، رأينا من الأفضل أن نقسم هذا الباب إلى فصلين، يختص أحدهما بالجذور ويختص الثاني بأبعاد الواقع المعاش. وسمّينا الفصل الأول بالجماعة الأم، من حيث أن هذه الجماعة هي التي وضعت الأسس الدينية التي انتهت

إلى هذه الجماعات التي تتحرك في ميدان الصحوة. وسمينا الفصل الثاني بالجماعات الفروع، من حيث أن هذه الجماعات التي تعمل في ميدان الصحوة متفرعة فعلاً من الجماعة الأم. وتلك هي الخطة التي درجنا عليها في هذه الدراسة.

والجماعة الأم التي وضعت حجر الأساس لبناء الإسلام السياسي في مصر المعاصرة، والتي تفرعت عنها هذه الجماعات الدينية التي لا تزال تعمل في ميدان الصحوة الإسلامية، هي جماعة: الاخوان المسلمين. ودراسة هذه الجماعة في ايجاز غير مخل، مطلوبة في هذا المقام لأمرين:

الأول: الكشف عن الجذور التاريخية للصحوة الإسلامية كيف استنبتت بذور هذه الصحوة، وكيف أينعت وأثمرت.

الثاني: أن هذه الجماعة الأم لا تزال تعمل في ميدان الصحوة جنباً إلى جنب مع الجماعات الفروع، وأن من حقها علينا أن نعرف لها هذا الدور الذي تقوم به.

ودراسة هذه الجماعة الأم لا يمكن أن تأتي بمعزل عن التعرف على الشخصيات التي كان لها دور فعال في حياة هذه الجماعة منذ النشأة الأولى لها، وإلى أن تشعبت وتفرعت وأصبحت جماعات ـ لا جماعة واحدة.

والشخصيات التي نعرف لها هذا الدور الفعّال في حياة الجماعة هي في ما نرى، ثلاث شخصيات: حسن البنا، عبد القادر عوده، سيد قطب.

لعب الأول دور المنشىء للجماعة ـ الباني للتنظيم الهيكلي، والمحدد لمضمون الدعوة وأهدافها ووسائلها، والمشرف العام على التوجيه والتنفيذ، وكل ما تتطلبه الدعوة من عمل.

ولعب الثاني دور المفكر الذي يقوم بعملية التأصيل، حيث يرد كل فكرة تتبناها الجماعة إلى أصولها الدينية ـ مبيناً لها وشارحاً إياها في تفصيل. كما كان يقوم بعمليات التنظير التي تنتهي دائماً إلى أن ما جاء به الإسلام هو الأفضل، وهو الذي يقدم الخير للبشرية ويسعد الناس. ويكفي أن يكون من صنع الله وليس من صنع البشر.

أما الثالث فقد لعب الدور المهم في حياة هذه الجماعة، وفي حياة الجماعات التي لا تزال تعمل في ميدان الصحوة.

لقد أدخل من التعديلات والتغيرات على فكر الجماعة الأم ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف، وانتهى الأمر إلى وجود تيارات فكرية استقطب كل واحد منها مجموعة من الاخوان. ثم أصبحت كل مجموعة جماعة دينية تدعو الناس إلى فكرها، وتعمل لحسابها الخاص.

ونحن حين نقف مع كل واحد من هؤلاء الثلاثة لنتعرف على الدور الذي لعبه، لن نستطرد، وإنما سنقف فقط عند هذه المعالم التي كانت، والتي لا تزال بارزة في ميدان الصحوة.

حسن البنا

حسن البنا هو الشخصية التي حملت نفسها مسؤولية تكوين هذه الجماعة الأم ـ في مصر أولاً، ثم في مختلف البلدان الإسلامية ثانياً.

والمسار التاريخي لحياة حسن البنا قبل تكوين هذه الجماعة، يكشف لنا عن بعض الوقائع التي كان لها أثرها البالغ في توجيهه الوجهة الدينية، وفي وعيه بأن الجمعيات والجماعات هي أفضل الوسائل لتحقيق الأهداف وبلوغ الغايات.

ويمكننا أن نقف من هذا المسار عند مرحلتين متميزتين لكل منهما وقائعها الخاصة بها، من حيث تكوين شخصية حسن البنا.

الأولى: تلك المرحلة التي عاشها في البلدة التي ولد فيها، وفي الاقليم الذي ينتمي إليه ـ في بلدة المحمودية وفي إقليم البحيرة.

وفي هذه المرحلة تبرز هذه الوقائع:

ـ انه تعرف على زميل له هو إبن شيخ من مشايخ الطرق الصوفية، فقدمه هذا إلى أبيه، وأصبح من مريديه. أصبح واحداً من أبناء الطريقة الحصافية.

وكان الشيخ عبد الوهاب الحصافي يوصي دائماً مريديه، بألا يرددوا كلام الملاحدة والزنادقة والمبشرين. وتأثر حسن البنا بما كان يسمعه من الشيخ، واتجه من يومذاك الوجهة الدينية.

ـ انه كانت ببلدة المحمودية إرسالية انجيلية تبشيرية تبشر بالمسيحية في ظل التطبيب وتعليم التطريز، وايواء اليتامى من بنات وبنين.

وتأسست في المحمودية جمعية تأخذ على عاتقها مواجهة ما تقوم به الإرسالية من عمل، وتدعو في الوقت ذاته إلى الأخلاق الفاضلة وإلى مقاومة المنكرات ـ وتلك هي: الجمعية الحصافية الخيرية. وكان حسن البنا هو السكرتير لهذه الجمعية.

وسنرى عند الحديث عن تكوين جماعة الأخوان كيف أن مقاومة التبشير كان لها الأثر البالغ في عمل هذه الجماعة، وفي سرعة انتشار شُعبها في مصر.

ـ انه وهو تلميذ في مدينة دمنهور، شارك في الاضرابات التي وقعت تأييداً لثورة ١٩١٩. لكن هذه المشاركة لم تجعل منه الانسان الذي ينصرف إلى العمل السياسي. فقد ظل صاحب الوجهة الدينية التي وجهته إليها الطريقة الصوفية، ومقاومة حركات التبشير.

أما المرحلة الثانية من تلك المسيرة، فقد كانت بعد أن استقر في مدينة القاهرة، وأصبح طالباً في مدرسة دار العلوم.

وأبرز ما في هذه المرحلة مما كان له أثره البالغ في تكوين حسن البنا الوقائع التالية:

- إنه أخذ يغشى مجالس رجال الفكر الديني، ويتردد على بعض الجمعيات الدينية. ويذكر لنا هو في كتابه: **مذكرات الدعوة والداعية**، أنه وأصحابه كانوا يلتقون بأمثال محب الدين الخطيب، ومحمد الخضر حسين، ومحمد الغمراوي، وأحمد تيمور. وأنهم كانوا يحضرون مجالس الشيخ رشيد رضا، ويترددون على جمعية نهضة الاسلام، الذي قام بتأسيسها الشيخ يوسف الدجوي.

وتأثر حسن البنا بكل هؤلاء. والتأثير القوي الفعال كان في ما نرى للشيخ رشيد رضا، وأنه لمن اليسير على من قرأ تفسير المنار، ومجلة المنار، أن يرد تراث الاخوان الذي صنعه البنا وعبد القادر عوده إلى الشيخ رشيد رضا.

- أنه في هذه المرحلة بالذات، كانت قضية نظام الحكم في الإسلام مطروحة بعنف. يطرحها رجال الدين، ويطرحها رجال السياسة ويتحاورون حول كل بعد من أبعادها.

وكان الدافع إلى ذلك كله أن كمال أتاتورك ألغى منصب الخلافة وعزل الخليفة، وأحل محل نظام الخلافة النظام الجمهوري المؤسس على المبدأ السياسي، مبدأ القوميات.

أثار هذا الصنيع من كمال أتاتورك العواصف في مصر، ورأى بعض الناس أن الأخذ بنظام الحكم الوارد من الغرب، وإحلاله محل النظام الديني الإسلامي هو خروج على الإسلام. وأخذ هؤلاء يقررون أن الخلافة ملك للمسلمين جميعاً وليست للأتراك وحدهم، وأن الغاء الأتراك للخلافة غير شرعي، وأن الخلافة باقية، وعلى المسلمين أن يتخذوا لها مستقراً غير بلاد الأتراك.

ومن الناس في مصر من رأى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية في منصب الخلافة. وأن الذي يجب أن يبقى هو السلطة الدينية من حيث أن الخلافة منصب ديني ليس غير.

ومضى السياسيون في مصر على هذا الرأي الأخير - ولكن رغبة الملك فؤاد في تولي منصب الخلافة بهدف استرداد السلطة التي فقدها بحكم دستور ١٩٢٣ جعله وأعوانه يتمسكون بالرأي القائل بأن الخلافة منصب ديني ومنصب سياسي في وقت معاً. وفي هذه المرحلة بالذات صدر كتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، فزاد من اشتعال الجدل والحوار.

وفي هذا الجو المحموم، طلعت صحيفة **الأهرام** على الناس باقتراح ترجو منه قفل باب الجدل، وصب الماء على النار. ودعت في هذا الاقتراح أن تكون دعوة الناس في مصر إلى الله، وليست إلى الخلافة أو الخليفة.

وتأثر البنا بهذا المناخ الفكري، وعرف من كل ما قرأ أو سمع كيف تكون الدعوة إلى الله هي الخروج من هذا المأزق، فتبنى هذه الفكرة أول الأمر - كما سنرى عند الحديث عن جماعة الاخوان.

مناهضة التبشير والمبشرين، والدعوة إلى الله، هما الأثران البارزان اللذان استمرا في حياة البنا، بعد أن أنشأ حركة الاخوان وأصبح المرشد العام لها.

النشأة الأولى لجماعة الاخوان

في العام ١٩٢٨، وفي المدينة المسماة بالاسماعيلية حيث كان حسن البنا يعمل مدرساً في مدرستها الابتدائية، نشأت هذه الجماعة، نشأت لتعمل في سبيل الإسلام والمسلمين.

وكان البنا أخذ يدعو إلى الله قبل هذه النشأة بوقت قصير. ولم يكن يدعو في المساجد فقط، وإنما كان يدعو في كل تجمع بشري كالمقاهي وسرادقات المآتم، وما إلى ذلك.

ولفت هذا الصنيع الناس إليه، فأخذوا يزورونه في منزله ويستمعون إليه ويأنسون به. وفي إحدى هذه الجلسات، كان الحديث بينه وبعض هؤلاء الزوار الذين يحدد لنا اسماءهم في كتابه **مذكرات الدعوة والداعية**، حافظ عبد الحميد، أحمد المصري، فؤاد ابراهيم، عبد الرحمن حسب الله، اسماعيل عز، زكي المغربي - حول العمل في سبيل الإسلام والمسلمين.

اتفقوا على ذلك، وبايعوا الله على هذا العمل، وأخذوا يتشاورون في أمر التسمية التي يطلقونها على أنفسهم، وهل تكون التسمية جمعية، أو نادياً، أو طريقة، قال البنا: «دعونا من الشكليات والرسميات وليكن أول اجتماع لنا أساسه الفكرة. نحن أخوة في خدمة الإسلام. فنحن إذاً الأخوان المسلمون».

وهكذا تكونت جماعة الأخوان، وأخذت تعمل في سبيل الإسلام والمسلمين.

كان العمل البارز هو مناهضة التبشير والمبشرين، ومن أجل هذا أخذ الأخوان في تكوين شعب لهم إلى جوار الإرساليات التبشيرية التي كانت منتشرة بفضل الامتيازات ومعاونة الاستعمار، في العديد من مدن وبلدان القطر المصري. فأنشأوا الشُعَب في القاهرة والاسماعيلية وبور سعيد وشبراخيت والمحمودية والمنزلة والجمالية وتبلنجة وطنطا والسويس ودمياط وأبو حماد.

وهذا إنما يعني سرعة انتشار شعب الأخوان في مصر، واقبال الناس على مؤازرتهم والتعاون معهم.

كذلك من الأعمال البارزة التي لجأوا إليها إنشاء المساجد والمؤسسات الاجتماعية الأخرى التي تعلم الصناعات التي يعلمها المبشرون، والتي تأوي اليتامى والمساكين، كما كان يفعل المبشرون.

ولقد خطب البنا في المسجد الذي أنشأه في مدينة الاسماعيلية خطبة شرح فيها دور المسجد في التعليم، منددأ بدور المدارس المدنية والتبشيرية، قائلاً: «إنه ليس كمدرسة ابتدعوها، ومعاهد اخترعوها، يدخلها أبناؤنا مسلمون ويخرجون منها ملحدين أو بلالين».

وفي هذه المرحلة أيضاً أخذ البنا يكتب المقالات في مجلة الفتح ويلقي المحاضرات في جمعية الشبان المسلمين. وكان له عنوان ثابت هو الدعوة إلى الله، ثم عنوان ثابت آخر هو: إلى أي شيء ندعو الناس؟

وكانت الدعوة إلى الله في ذلك الحين عند الأخوان، وعند غيرهم من الجمعيات الدينية الأخرى، تشتمل على الأمور التالية:

ـ الحيلولة بين التبشير والمجتمع المصري، بحيث يعجز المبشرون عن تنصير المسلمين، وضمهم إلى المسيحية على المذهب البروتستانتي.

وكانت الجمعيات القبطية تقف هي الأخرى في وجه التبشير الذي كان من أهدافه أيضاً، نقل الأقباط المصريين من المذهب الأرثوذكسي إلى المذهب البروتستانتي.

ـ محاربة الاستعمار باعتباره السند الأول للمبشرين، وباعتباره المؤسسة التي تعمل في سبيل وضع النظم الأوروبية محل النظم الإسلامية في كل مجالات الحياة تقريباً.

ـ العمل على رد المؤمنين بالحضارة الغربية، والداعين إلى الأخذ بها، وممارسة الحياة على أساس منها، إلى القيم الإسلامية التي ترتفع إلى مرتبة القداسة، والتي تفضل قيم المدنية الأوروبية في كل شيء من حيث أن واضعها هو الله الذي يعلم كل شيء، وواضع الأخرى العقل البشري الذي من شأنه أن يخطىء ولا يعلم من الأمر إلّا ما أعلمه الله اياه.

ـ الأخذ بيد المسلمين الواقعين في متاهات البدع والضلالات والأوهام والخرافات، إلى حيث القيم الدينية السليمة.

ـ أن يكون الميزان الذي توزن به كل الأمور في كل المجالات، هو كتاب الله، وسنة رسول الله، وعمل الصحابة والتابعين من غير اغراق في ما عدا ذلك مما كان مبعث خلاف ديني، وسبباً من أسباب الفرقة والانقسام إلى طوائف دينية.

ولم يكن الأخوان المسلمون هم الذين يعملون وحدهم في هذا الميدان، فقد كان المصريون جميعاً يعملون في ميدان مقاومة التبشير. وكانت الجمعيات الدينية من مثل: الخيرية الإسلامية، والمواساة الإسلامية والنهضة الإسلامية، وأنصار السنة، والعاملون بالكتاب والسنة، والسلفيون وغيرهم يعملون في ميدان الدعوة إلى الله، وفي انشاء المساجد، والمدارس، والمستشفيات.

إن الشيء الذي تمتاز به جماعة الأخوان عن كل هذه الجمعيات هو أنها أقبلت على العمل السياسي، ونادت بأن الإسلام دين ودولة، ودعت إلى تحقيق الدولة الإسلامية. ولم تتخذ جماعة الأخوان هذا الموقف من الإسلام السياسي، إلّا بعد أن امتلكت القوى البشرية التي تمكنها من ذلك. وفي هذه المرحلة أخذ البنا يكتب تحت عنوان آخر غير العناوين السابقة. أخذ يكتب تحت عنوان: **دعوتنا في طور جديد**.

في هذا الطور الجديد اتسع ميدان الدعوة فأصبح العالم الإسلامي كله، وتغيرت أهدافها فأصبحت امتلاك السلطة، من حيث أن هذه السلطة هي التي سوف تكون الأداة إلى الدعوة إلى الله، وتغيرت وسائل تحقيق هذه الأهداف فأصبحت الجهاد، بدلاً من الحكمة والموعظة الحسنة.

يقول بصدد ميدان الدعوة في رسالته إلى المؤتمر الخامس، وفي مقالاته تحت عنوان دعوتنا في طور جديد: إن الناس يغمزون الأخوان المسلمين في وطنيتهم، ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الإسلامية مانعاً إياهم من الاخلاص للناحية الوطنية. إن الأخوان أشد الناس أخلاصاً لوطنهم، وهم يعملون

لمصر ويفنون في جهادهم لأنها أرض الإسلام.

إن الناس افتتنت بدعوة الوطنية القومية، فإذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض وإلفتها، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة، ومأمور به في الاسلام من جهة أخرى. وإن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين، وتوفير استقلاله... فنحن في ذلك معهم ايضاً. وإن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أبناء القطر الواحد فذلك نوافقهم فيه ايضاً. أما إن كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض، وتتشبع لمناهج وضعية أملتها الأهواء.. والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته... فتلك وطنية زائفة. أما وجه الخلاف بيننا وبينهم، فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الارضية والحدود الجغرافية. هذه واحدة، والثانية: ان الوطنيين جل ما يقصدون اليه هو تخليص بلادهم... فإذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية... كما تفعل اوروبا الآن. أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانة، وعليه ان يؤديها، وأن يبذل نفسه وماله في سبيل ذلك... وتلك هي هداية البشر بنور الاسلام. ذلك هو ميدان الدعوة. إنه ليس مصر وحدها، وليست البلاد الاسلامية فحسب، وإنما يمكن أن يكون الميدان كل أرض يسكنها البشر. أما الهدف فقد أصبح السلطة، وهي عند الأخوان لا تطلب لذاتها وانما تطلب من أجل أنها الأداة الفعالة في سبيل الدعوة الى الله.

ولم يفصح الأخوان عن رغبتهم في السلطة منذ النشأة الأولى لهم، حين كانوا لا يملكون القوة التي تدفع بهم الى السعي من أجل الاستيلاء على السلطة. ومن هنا وقفوا عند مطالبة الحكومة بالعمل في سبيل الله، بل اعتبروها في ذلك الوقت ممن تجب عليهم الدعوة الى سبيل الله.

ولقد تساءل البنا في مقال كتبه تحت عنوان: **الدعوة الى الله، على من تجب الدعوة؟** وأجاب:

«أنها واجبة أولاً على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن وانها واجبة ثانياً على دار النيابة. لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين.

وأنها واجبة ثالثاً على الاغنياء والسراة، من حيث أنهم ممن يقدرون على الاصلاح.

ثم هي واجبة في النهاية على العلماء والطلبة المسلمين».

وأهاب بالحكومة، باعتبارها المسؤول الأول، ان تهتم بالتعليم الديني، وتمنع المجلات الهازلة، وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الاباحية وأشباه الملحدين.

وبعد فترة من الزمن، أفصح عن أن الحكومة لا تعمل أبداً بذلك الشعار الذي وضعته أول الدستور وهو أن دين الدولة الرسمي هو الاسلام، وذكر أن هذا النص لم يمنع رجال السياسة من أن يفسدوا الذوق الاسلامي في الرؤوس، والنظرة الاسلامية في النفوس، والجمال الاسلامي في الأوضاع باعتقادهم واعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائماً بين توجيهات الدين ومقتضيات السياسة.

ورأى ان الأمر الجوهري في الاسلام أنه دين ينشد إقامة حكومة اسلامية حقيقة لا إسماً. وأن الاسلام لا يقبل الفوضى، ولا يسمح للجماعة الإسلامية أن تبقى بلا إمام. وإن الدولة الاسلامية صاحبة دعوة، ولها رسالة. دعوة لا تقوم الا في حماية تحفظها، وتنشرها، وتبلغها، وتقويها. ومن

الضروري في كل الأحوال الا يكون ثمة تعارض بين ما ينص عليه الدستور من القول: أن دين الدولة الاسلام، وبين ما تنطوي عليه احكام القضاء المعمول بها ـ ذلك أن المؤسسات القضائية القائمة تخالف في كثير من احكامها مقررات الشريعة الاسلامية. وهذا واقع ينبغي اصلاحه.

ثم مضى البنا الى ما هو أخطر من هذا فكتب: «منذ عشر سنوات بدأت دعوة الاخوان المسلمين خالصة لوجه الله مقتفية أثر الرسول (ص)، متخذة القرآن منهاجها تتلوه وتتدبره، وتقرؤه وتتفحصه، وتنادي به وتعمل له، وتنزل على حكمه، وتوجه أنظار الغافلين عنه من المسلمين وغير المسلمين.

وكانت مصر يوم أن تبنت هذه الدعوة المجددة لا تملك من أمر نفسها قليلاً ولا كثيراً. يحكمها الغاصبون ويستبد بأمورها المستعمرون ـ وأبناؤها يجاهدون في سبيل استرداد حريتها والمطالبة باستقلالها، ولم يخل الجو من منازعات حزبية وحزازات سياسية تذكيها مآرب شخصية.

لم يشأ الأخوان المسلمون أن يزجوا بأنفسهم في هذه الميادين، فيزيدوا خلاف المختلفين، ويمكنوا للغاصبين، ويلونوا دعوتهم وهي في مهدها بلون غير لونها، ويظهروها للناس في صورة غير صورتها.

تقلبت الحكومات وتغيرت الدولات، وهم يجاهدون مع المجاهدين، ويعملون مع العاملين ـ منصرفين الى ميدان مثمر هو ميدان تربية الأمة، وتغيير العرف العام، وتزكية النفوس، وتطهير الأرواح.

والآن أيها الاخوان: قد حان وقت العمل وآن أوان الجد ولم يعد هناك مجال للإبطاء.

سننتقل من دعوة الكلام وحسب الى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والعمل. وستتوجه بدعوتنا الى المسؤولين، وسندعوهم الى مناهجنا ونضع بين أيديهم برنامجنا، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل الى الغاية، آزرناهم. وإن لجأوا الى المواربة، وتستروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة، فنحن حرب على كل زعيم، أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الاسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الاسلام ومجد الاسلام.

سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة، حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين.

الى الآن أيها الاخوان لم تخاصموا حزباً ولا هيئة، كما أنكم لم تنضموا إليهم كذلك. كان ذلك دائماً موقفكم أيها الأخوان، سلبياً.

هكذا في ما مضى، أما الآن، وأما في هذه الخطوة الجديدة، فلن يكون كذلك. ستخاصمون هؤلاء جميعاً ـ في الحكم وخارجه ـ خصومة شديدة إن لم يستجيبوا لكم، ويتخذوا تعاليم الاسلام منهاجاً يسيرون عليه ويعملون له، فإما ولاء، وإما عداء.

ولسنا في ذلك نخالف خطتنا، أو ننحرف عن طريقنا أو نغير مسلكنا بالتدخل في السياسة ـ كما يقول الذين لا يعلمون.

إننا بذلك ننتقل خطوة ثانية في طريقنا الاسلامي وخطتنا المحمدية ومنهاجنا القرآني. ولا ذنب لنا أن تكون السياسة جزءاً من الدين، وأن يشمل الاسلام الحاكمين والمحكومين. فليس من تعاليمه: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله ـ ولكن في تعاليمه: قيصر، وما لقيصر، لله الواحد القهار»[٥].

وكان من تقدير حسن البنا لأبعاد الصراع مع الحكومة والمسؤولين أن العمل شاق والتضحية مطلوبة. ومن هنا رأيناه يعفي غير القادرين على الصراع من تحمل مشاقه واهواله.

---

(٥) أنظر مجلة: النذير، العدد ١.

يـقول: «ولتبلون في أموالكم وأنفسكم. فمن كان معنا في هذه الخطوة فليتجهز، وليستعد لها. ومن قعدت به ظروفه أو صعبت عليه تكاليف الجهاد، فليبتعد عن الصف قليلاً، وليدع كتيبة الله تسير، ثم فليلقنا بعد ذلك في ميدان النصر إن شاء الله».

وحسن البنا لم يتوجه بهذا القـول الى الاخوان، إلا وهـو يعلم أن هناك الكتـائب التي اعدهـا للجهاد. أعدها في السر لا في العلن.

ووضع البنا نظام تكوين هذه الكتائب في مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة التعـريف. وتقوم الـدعوة فيهـا على أسـاس الجمعيات الخـيرية للوعظ والإرشاد وإقامة المنشآت. وتكون الدعوة في هذه المرحلة عامة، ولا تكون الطاعة التامة ملزمة.

المرحلة الثانية: مرحلة التكوين. وتقوم على أساس استخلاص العناصر الصالحة لتحمل أعباء الجهاد. ويكون نظام الدعـوة فيها صـوفياً بحتـاً من الناحيـة الروحيـة، وعسكريـاً بحتاً من النـاحية العملية. وشعارها تبني الناحيتين دائماً: أمر وطاعة من غير بحث ولا مراجعة. ولا شـك ولا حرج. ولا يتصل بهذه المرحلة إلا من استعد استعداداً حقيقياً لتحمل أعباء الجهـاد الطويـل المدى، وتحمـل التبعات. وأول بوادر هذا الاستعداد: كمال الطاعة.

أمـا المرحلة الشـالثة ـ فهي مـرحلة التنفيذ. هي الـدعوة في طـور جهاد لا هـوادة فيه. وعمـل متواصل في سبيل الوصول الى الغاية، وامتحان وابتلاء.

وهكذا كان يعد حسن البنا كتيبة الله. أو كتائب الجهاد. وهذه الكتيبة ـ كتيبة الله، هي التي اغتالت المستشار الخازندار ورئيس الحكـومة النقـراشي. وهي التي حاولت اغتيـال عبد النـاصر ـ كما سنرى. وهي التي تفرعت عنها جماعة الجهاد التي اغتالت السادات ـ كما سنرى أيضاً.

لقد وضع البنا قواعد الصراع مع السلطة من أجل الوصول اليها وتحقيق الـدولة الاسـلامية. ولا يـزال هذا الصراع مستمـراً في الجماعـات الفروع حتى اليـوم. لا يزال مستمـراً من اجـل تحقيق الهدف نفسه وهو تحقيق الدولة الاسلامية.

ونستطيع الآن أن ننهي الحـديث عن الدور الـذي لعبه الشيـخ حسن البنا في حيـاة الجماعـات الدينية التي تعمل في ميدان الصحـوة الاسلاميـة. ننهيه بـابراز العنـاصر التي لا تزال مستمـرة، حية وفاعلة ـ وتلك في ما نرى، هي:

أولاً: الـطاعة العميـاء وواضع هـذا العنصر هو المـرشد العـام لجماعة الأخوان. وضعـه على أساس من أن هذه الطاعة لا تكون لأحد بذاته، وانما هي لله الذي يجب أن يطيعه كل عضو يلتحق بالجماعة. فطاعة المرشد العام أو أمير الجماعة هي طاعة لله. وليس من حق أحد أن يعصي الله عـز وجل.

والقسـم الذي يقسم به العضو الذي يلتحق بالجماعـة الدينيـة هو الـذي يلزمه بهـذه الطاعـة، وأبعادها.

وهذا هو نص القسم كما جاء في قانون النظام الأساسي لجماعة الأخوان المسلمين:

«أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها، والقيام بشرائط عضويتهـا،

والثقة التامة بقيادتها، والسمع والطاعة في المنشط والمكره. واقسم بالله العظيم على ذلك، وأبايع عليه، والله على ما أقول شهيد».

وهذه الطاعة العمياء هي الواجب الأول في حياة الجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة الاسلامية المعاصرة.

ثانياً: الايمان العميق بأن النظام الاسلامي هو النظام الديني الالهي الذي يجب على كل مسلم أن يمارس الحياة على أساسه، وألا يستبدل به غيره مهما تكن الظروف والمناسبات، من حيث أنه النظام العام الدائم الصالح لكل زمان ولكل مكان. وليس مسلماً من يعرض عن هذا النظام، ويستبدل به غيره مما هو من صنع البشر. فالله أعلم بمصلحة عباده، وقد وضع لهم النظام الذي إن ساروا عليه تحققت لهم السعادة، ومنّ الله عليهم بالخير وبالأمن والرخاء، وإن أعرضوا عنه أصابهم الشر والنكر والبلاء.

الاسلام هو النظام العام الشامل الذي يفضل أي نظام آخر في كل زمان وفي كل مكان.

جاء في مذكرات الدعوة والداعية، هذا القول للشيخ حسن البنا:

«وأخذت في حديثي ألفت نظر الجالسين الى نقط أساسية:

الى سمو مقاصد الاسلام، وعلو أحكامه. والى ما في المجتمع من فساد وشر وسوء.

والى أن ذلك ناتج من تركنا لأحكام الاسلام، وإلى وجوب الدعوة الى تصحيح هذا الوضع ـ وإلا كنا آثمين أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وبذل التضحية، فريضة وواجب.

والى أن الطريقة الفردية وحدها لا تكفي»[٦].

وجاء في رسالته «الى اي شيء ندعو الناس»:

«ان العالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية، وتوزيع الثروة والصلة بين المالك والمستهلك، كلها خاض فيها الاسلام».

وجاء في مذكرات الدعوة والداعية:

«نحن مسلمون وكفى، ومناهجنا منهاج رسول الله وكفى، وعقيدتنا مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وكفى»[٧].

ثالثاً: العداء لكل النظم التي حلت محل الاسلام، والتي تسمى في عرف الجماعات الدينية بالأفكار المستوردة. والعمل الجاد في سبيل القضاء عليها والعودة بالاسلام الى سابق عهده نظاماً دينياً إلهياً تمارس به الحياة في كل مجال من مجالاتها.

ومن هذا المنطلق بعث البنا برسالة الى الزعماء في عام ١٩٣٨ سماها «نحو النور»، ومما قال فيها:

«لا بد من جديد في هذه الأمة. هذا الجديد هو تغيير النظم المرقعة المهلهلة...».

وهذا الجديد الذي يدعو اليه كان على التحديد تعديل الدستور وإلغاء الأحزاب. وإذا كنا قد أشرنا في التمهيد الى قضية تعديل الدستور فإننا نقف هنا عند أقواله في إلغاء الأحزاب.

---

(٦) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص ١٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

قال حسن البنا ما يلي:

«لقد آن الأوان أن ترتفع الأصوات بالقضاء على نظام الحزبية في مصر، وأن يستبدل به نظام تجتمع فيه الكلمة، وتتوفر جهود الأمة ـ حول منهاج قومي إسلامي صالح»[8].

ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي ارتفع فيها صوت البنا بهذا المطلب، فقد سبق وتحدث عن هذا في رسالة المؤتمر الخامس للأخوان. قال: «أحب أن اقول لاخواننا من دعاة الأحزاب ورجالها ـ ان اليوم الذي يستخدم فيه الاخوان المسلمون لغير فكرتهم الاسلامية البحتة لم يأت بعد ولن يأتي أبداً.

إن الاخوان لا يضمرون لحزب من الأحزاب أياً كان، خصومة خاصة به ـ ولكنهم يعتقدون من قرارة نفوسهم، أن مصر لا يصلحها، ولا ينقذها الا أن تحل الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة الى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم. وبهذه المناسبة أقول: ان الاخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الائتلاف بين الأحزاب، ويعتقدون أنها مسكن، لا علاج.

والعلاج الحاسم الناجع أن تزول هذه الاحزاب مشكورة، فقد أدت مهمتها، وانتهت الظروف التي أوجدتها. ولكل زمان دولة ورجال...»[9].

وواضح من كل هذا الذي يقول به الشيخ البنا انه كان يستهدف في المقام الأول، أن تخلو له الساحة ويجعل من الاخوان المسلمين الهيئة الواحدة التي تتخذ من القرآن الكريم دستوراً لها، والتي تتخذ من القيم الاسلامية القواعد التي تقيم عليها بنيان الدولة الاسلامية.

رابعاً: العنصر المهم جداً، والذي تفوق أهميته ما عداه من العناصر الاخرى، والذي يشكل الأداة الثورية في عملية التغير، وفي عودة الاسلام الى وضعه الأول نظاماً للحياة في المجتمع ـ الجهاد. الجهاد في سبيل الله بالأموال وبالأنفس.

ولأهمية هذا العنصر في حياة جماعة الأخوان المسلمين تحدث عنه البنا كثيراً، وجعله الفريضة الدينية التي لا تقل أهمية عن الفرائض الدينية الأخرى: الصلاة والصوم.

جاء في الرسائل الثلاث: **نحو النور**، ما يلي:

«وتحتاج كذلك الأمم الناهضة الى القوة وطبع ابنائها بطابع الجندية ولا سيا في هذه العصور التي لا يضمن فيها السلم الا بالاستعداد للحرب والتي سار شعار ابنائها جميعاً: القوة أضمن طريق لاحقاق الحق.

والاسلام لم يغفل هذه الناحية، بل جعلها فريضة محكمة من فرائضه، ولم يفرق بينها وبين الصلاة والصوم في شيء.

وليس في الدنيا كلها نظام عني بهذه الناحية ـ لا في القديم ولا في الحديث ـ كما عني بذلك الاسلام: في القرآن الكريم، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي مسيرته»[10].

وقال في رسالة الجهاد:

«أيها الاخوان. إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة

---

(8) أنظر جريدة: **الاخوان المسلمون**، ٩/٤/١٩٤٦.

(9) حسن البنا، **رسالة المؤتمر الخامس** (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ٥٦.

(10) حسن البنا، **الرسائل الثلاث** (بيروت: دار الكتاب العربي، [ـ ١٩٥])، ص ٩٣.

في الـدنيا والنعيم في الآخـرة. وما الـوهن الذي أذلنـا إلا حب الدنيـا وكراهيـة الموت. فـأعـدوا أنفسكم لعمـل عـظيم واحرصوا على الموت توهب لكم الحياة.

واعلموا أن الموت لا بد منه، وأنه لا يكون إلاّ مرة واحدة، فإن جعلتموهـا في سبيل الله كـان ذلك ربـح الدنيـا وثواب الآخرة. فاعملوا للموتة الكبرى تظفروا بالسعادة الكاملة.

رزقنا الله واياكم كرامة الاستشهاد في سبيله»[11].

وجاء في رسالة المؤتمر الخامس:

«في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الأخـوان المسلمين ثـلاثمائـة كتيبة قـد جهزت كـل منها ـ نفسيـاً وروحياً بالايمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدرب والرياضة ـ في هذا الوقت طالبوني بـأن أخوض بكم لجـاج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله»[12].

خامساً: والعنصر الخامس والأخير هو الخلافة فقد أكـد حسن البنا في العيـد العاشر للجـماعة عام ١٩٣٨ أن الأخوان يعطون الأولوية لاسترداد الخلافة.

وجاء في رسالته نحو النور:

«تقوية الـروابط بين الأقـطار الإسلاميـة جميعاً ـ وبخـاصة العـربية منهـا ـ تمهيداً للتفكـير الجدي العمـلي في شأن الخلافة الضائعة...».

إنـه من هنـا عملت جماعـة الأخـوان المسلمـين عـلى أن تكـون لهـا فـروع في مختلف البلدان الإسلامية.

عبد القادر عوده

والشخصية الثانية التي لعبت دوراً مهماً في تكـوين جماعـة الأخوان المسلمـين هي: عبد القـادر عودة، الذي جاء عمله متمماً ومكملاً لعمل حسن البنا. من حيث انه كـان يقوم بعمليـات التنظير، وعمليات التأصيل، للأفكار الأساسية التي كان حسن البنا يلقي بها في الساحة باعتباره الداعي لهذه الدعوة الجديدة ـ دعوة الأخوان المسلمين.

وإذا كـان حسن البنا اتخـذ من العودة إلى الشريعـة الإسلاميـة الركن الأسـاسي في بناء دعـوة الأخوان، فقد جاء عبد القادر عودة ليؤصل هذه الفكرة في العقيدة الاخوانية، وليقوم بعملية التنـظير بين هذه الشريعة والتشريعات الوضعية، مستهدفاً من عملية التنظير هذه أن الشريعة الإسـلامية هي الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء.

والدافع إلى هذا هو ذهاب الكثيرين من المصريين إلى أن القوانـين الوضعيـة هي الأكثر تقـدماً

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٢) البنا، رسالة المؤتمر الخامس، ص ٢٤.

من حيث الصلاحية لممارسة الحياة في أيامنا هذه وأنه من هنا كان إحلال القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية في هذه الممارسة.

أراد عبد القادر عودة أن يبيّن لهؤلاء أنهم مخطئون فيما ذهبوا إليه من حيث أنهم لم يدرسوا الشريعة الإسلامية، ولم يقفوا على ما فيها من قيم تشريعية لم يعرفها الناس إلا في أيامنا هذه، وأنها من هنا تملك افضلية السبق على هذه القوانين ـ كما تملك مميزات أخرى.

ومنطلق عوده في عملية التنظير هذه هو المصدر الذي تصدر عنه الشرائع. فهذا المصدر في الشريعة الإسلامية هو الله، وهو في الشرائع الوضعية الانسان. ويرتب على هذا المنطلق نتائج عدة أوردها في كتابيه: **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، الإسلام وأوضاعنا السياسية.**

ففي كتابه الأول نجده يذهب إلى[١٣]:

ـ إن القانون من صنع البشر بينما الشريعة من عند الله. وعلى هذا الأساس يكون القانون عرضة للتغيير والتبديل ـ أي التطور ـ بينما لا تكون الشريعة في حاجة إلى هذا التغيير مهما تغيرت الأوطان والأزمان.

ـ إن القانون عبارة عن قواعد موقتة تضعها الجماعة لتنظيم شؤونها وسد حاجاتها. فهي قواعد متأخرة عن الجماعة، أو هي في مستوى الجماعة اليوم ومتخلفة عن الجماعة غداً ـ لأن القوانين لا تتغير بسرعة تغير الجماعة.

أما الشريعة فقواعد وضعها الله على سبيل الدوام لتنظيم الجماعة وهذا يقتضي أن تكون قواعدها من المرونة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة، وتعددت الحاجات.

كما يقتضي أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخر في أي وقت أو عصر عن مستوى الجماعة.

ـ إن الجماعة هي التي تصنع القانون، أما الشريعة فليست من صنع الجماعة. وإنما هي التي تصنع الجماعة ـ بأن تخلق أفراداً صالحين وجماعة صالحة، ودولة مثالية، وعالماً مثالياً.

ثم يعلق عودة على هذه الفقرة الأخيرة بما يفيد أن رجال القانون قد عرفوا أخيراً هذه الحقيقة من الشريعة الإسلامية.

فيقول: «والقانون الوضعي في تطوره الأخير قد تبنى هذه النظرية الإسلامية ـ أي جعل صنع الجماعة وتوجيهها من وظيفة القانون ـ فانتهى إلى ما بدأت به الشريعة».

---

(١٣) عبدالقادر عودة، **التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٨)، ص ١٢ وما بعدها.

ويخلص عبد القادر عودة من عملية التنظير هذه إلى أن الشريعة تمتاز على القوانين الوضعية بثلاث ميزات جوهرية هي :

- الكمال، إذ هي تسد حاجات المجتمع في كل زمان.
- السمو، إذ ان قواعد الشريعة أسمى من مستوى الجماعة.
- الدوام، إذ هي تصلح لكل زمان ولكل مكان.

ومما يقدم الدليل القوي على سمو الشريعة وتميزها عند عبد القادر عودة، هو اشتمالها على طائفة من النظريات والمبادىء الشرعية التي لم تعرفها القوانين الوضعية إلاّ أخيراً. أو لم تعرفها بعد.

وتأسيساً على كل ما تقدم من مواقف لعبد القادر عودة، يقول في كتابه **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: «ليس صحيحاً زعم من يزعم أن الشريعة غير صالحة للتطبيق في عصرنا الحاضر، وأن التقدم لا يكون إلاّ بالأخذ بالقوانين الوضعية.

إن سبب تأخرنا وانحطاطنا اننا لم نطبق الشريعة تطبيقاً عادلاً ولا كاملاً.

وإذا كان سبب تأخرنا هو إهمال الشريعة وترك أحكامها، فلن يجدينا الأخذ بالقوانين شيئاً ـ بل سيزيدنا تأخراً على تأخر، وانحطاطاً على انحطاط.

إن علاجنا المجدي هو القضاء على سبب التأخر، والعودة إلى أحكام الشريعة»[١٤].

والعناصر الثلاثة التي أبرزها عبد القادر عودة في عمليات التأصيل والتنظير، وجعلها من العمد الثقافية في البنيان السياسي والاقتصادي لكل حركة من حركات الجماعات الدينية المعاصرة، هي هذه العناصر الثلاثة:

- نظرية الشورى.
- تقييد سلطة الحاكم.
- ملكية المال.

وسوف نبين في إيجاز غير مخل، وجهة نظر عبد القادر عوده في هذه العناصر الثلاثة، مستمدين وجهات النظر هذه من كتابيه المعروفين **التشريع الجنائي**. . . ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**.

نظرية الشورى

يقرر عبد القادر عوده أن الإسلام قد سبق التشريعات المدنية في هذه القضية بأحد عشر قرناً تقريباً. كما يقرر أن الإسلام لم يشرع هذه النظرية لحاجة العرب إليها يومذاك من حيث انهم لم يكونوا ـ من وجهة نظره ـ من التقدم بحيث يكونون في حاجة الى مثل هذه النظرية، وإنما قرر الإسلام نظرية الشورى لتكميل الشريعة ورفع مستوى الجماعة، وحمل أفرادها على التفكير في المسائل العامة

---

(١٤) عبدالقادر عودة، **الاسلام وأوضاعنا السياسية** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ص ٤٤.

والاهتمام بها، والنظر إلى مستقبل الأمة نظرة جدية، والاشتراك في الحكم بطريق غير مباشر، والسيطرة على الحكام ومراقبتهم.

ونظرية الشورى نظرية عامة ـ أي من النظريات الصالحة لكل زمان، ولكل مكان ـ بحيث يستطيع الناس في كل وقت أن يمارسوا عملية الشورى حسب ظروفهم.

ومن حيث هذه القضية ـ كيفية ممارسة الناس للشورى ـ يعتمد عبد القادر عودة إلى حد كبير على تفسير الأستاذين: محمد عبده ورشيد رضا للآية القرآنية الكريمة: ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾(١٥).

لقد تعرض الاستاذان هناك إلى معنى الأمر الذي تتم فيه المشاورة وذهبا إلى أنه أمر الدنيا وليس أمر الدين. هو الأمر الذي نصت عليه آية أخرى هي قوله تعالى: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم...﴾**(١٦).

وأمور الأمن والخوف هي أمور هذه الحياة الدنيا، وكانت من مسؤوليات السلطة التنفيذية في الحكومات، ولا تزال.

والذين يستشارون هم أولو الأمر، بمعنى الذين يولون أمور الناس ممن يستشيرهم الناس في العادة وهم أصحاب الخبرة ممن لهم تجربة في الأمور التي هي محل الاستشارة.

أما كيف يستشار هؤلاء فلم تضع الشريعة لذلك نظاماً معيناً، وتركت الأمر للناس يحددونه في كل وقت بما يناسب ظروف حياتهم.

تلك هي الأفكار التي استمدها عبد القادر عودة من تفسير المنار.

تقييد سلطة الحاكم

ويقرر عبد القادر عوده هنا أيضاً: أن الشريعة الإسلامية قد سبقت القوانين الوضعية في ذلك. وأن سلطة الحاكم كانت قبل نزول الشريعة سلطة مطلقة لا حد لها، ولا قيد عليها.

كانت علاقة الحاكمين بالمحكومين قائمة على القوة البحتة... ومن القوة كان الحاكم يستمد السلطة. ثم جاءت الشريعة الإسلامية فاستبدلت بهذه الأوضاع أوضاعاً أخرى. جعلت أساس العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تحقيق مصلحة الجماعة ـ لا قوة الحاكمين، ولا ضعف المحكومين.

وجعلت للجماعة حق اختيار الحاكم الذي يرعى مصلحتها ويحافظ عليها.

وجعلت لسلطة الحاكم حدوداً ليس له أن يتعداها، فإن خرج عليها كان عمله باطلاً.

---

(١٥) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٣.

وكـان من حق الجماعـة أن تعزلـه، وأن تولي غـيره ممن هو أهـل لتحمل هـذه المسؤولية. وان مسؤوليـة الحاكم عنـد عبد القـادر عـوده هي المسؤوليـة التي حـددهـا المـاوردي في كتـابـه الأحكـام السلطانية. فهو يرى أن منطلق مسؤولية الحاكم وتقييد سلطته في الشريعة الإسلامية هو: ان الحاكم شأنه شـأن أي انسان آخـر عندمـا يخطىء. إنـه يتحمل المسؤوليـة ـ إذا لا فرق في ذلـك بين إنسـان وإنسان، ويستوي في ذلك أن يكون الإنسان حاكماً أو محكوماً.

وليس للحاكم الذي لا يقوم بالتزاماته أن يطلب من الشعب السمع والطاعـة. ان عليه حـين يخرج عن التزامـاته أن يتنحى لمن هـو أقدر منـه على تحمـل المسؤوليات والقيـام بالالـتزامات. وعـلى الشعب أن ينحيه إن هو لم يفعل ذلك، ويختار الشعب في هذه الحالة من يقدر على أن يحكم بما أنزل الله.

وهـذا كله متفرع عن طبيعـة الحكم في الإسـلام. فمبـدأ الحكم انـه: استخـلاف في الأرض لإقامة حكم الله فيها. والحكومة هي المكلفة بتدبير أمر هذا الاستخلاف من خلال ممثلها الأول وهو الخليفـة الذي يعتـبر نائبـاً عن الجماعـة كلها، والـذي يعاونـه في ذلك الـوزراء. ووزراء التفويض، ووزراء التنفيذ.

وهذه الحكومة ـ وإن كانت حكومة شورى أساسها القرآن ـ تختلف عن الحكومات الأخـرى: الدينية الثيوقراطية، والحكومات الديمقراطية.

هي ليست ثيـوقراطيـة من حيث انها لا تستمد من الله السلطة، وإنما تستمدهـا من الجماعـة الإسلامية.

كما أنها لا تصل إلى الحكم، ولا تنـزل عنه، إلاّ بـرأي الجماعـة، فهي مقيدة بـالجماعـة تقييداً كاملاً. وهي مختلفة عن الحكومات الديمقراطية من حيث انها مع اتفاقهـا مع هـذه الديمقـراطيات في مسألة اختيار الحاكم، وفي الحرص على تحقيق العدالة والحـرية والمسـاواة، تختلف من حيث ان نظام الحكم في الإسلام يقيد الحاكمين والمحكومين في كل ما يتصـل بالعـدالة والحـرية والمسـاواة بما أنـزل الله.

إنـه يـرد كـل ذلـك إلى مـوازين علويـة تسمـو عـلى الأفق البشري الـذي هـو المصـدر في الديمقراطيات.

إن المصـدر في الديمقـراطيات هـو ما يـراه الناس مما يكون النـاس منـدفعـين إليـه بـالأهـواء والشهوات والمصالح الذاتية.

ثم يقرر عبد القادر عوده أن النـظام الإسلامي لا يمكن أن يلتقي بـالنظام الـديكتاتـوري بأي حال من الأحوال.

فالنظام الإسلامي يقوم على الشورى والبيعة، وعلى تقييد سلطة الحاكم والحق في عزله ـ بينما النظام الديكتاتوري لا يقبل أي شيء من هذا.

وأخيراً يقرر أن الحكم والسلطة لا يورثان في الإسلام وأن نظام الوراثة في الخلافة الإسلامية قام بعد أن لعبت الأهواء دورها وأحالت الخلافة إلى ملك عضوض. فنظام الحكم في الإسلام نظام فريد في نوعه.

وتبقى بعد ذلك قضية لا بد من إبرازها في هذا المقام. هي أن الشريعة تدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، وأن مفهوم الأمة الواحدة يشتمل على مفهوم الدولة الواحدة، والإمام الواحد والجنسية الواحدة.

ومن الطبيعي ـ عند عبد القادر عوده ـ أن تكون الدولة الإسلامية وحدة سياسية وقانونية، لا تتعدد فيها الحكومات، ولا تختلف فيها الأحكام باختلاف الجهات. ويرتب عبد القادر على ذلك حكماً شرعياً قال به الفقهاء من قبل، وهو قسمة العالم إلى دار اسلام وعدل، ودار كفر وحرب. ولنا وقفة مع كل ذلك عند الحديث عن مستقبل الصحوة الإسلامية .

ملكية المال

ومنطلق عبد القادر عوده في هذه الملكية هو ما يطلق عليه نظرية التسخير. وتقوم هذه النظرية عنده على دعامتين:

الأولى: إن الله قد خلق هذا الكون من أجل الانسان، وسخر الله للإنسان ما في الكون من موارد طبيعية، تكون في باطن الأرض أو على ظهرها. وجعل من حق الإنسان أن يستثمر ما سخر الله له من كائنات: كالأرض، والبحر، والشمس، والقمر وما إلى ذلك.

الثانية: تلك العلاقة التي تكون بين الإنسان والإنسان، والتي لا تصح أن تكون علاقة تسخير بقدر ما تكون علاقة تعاون مدني بين الأفراد والجماعات من أجل بناء حياة انسانية فاضلة.

ونتيجة ذلك عند عبد القادر عوده أن الإنسان قد أصبح ذا وضع خاص، هو وضع الاستخلاف في الأرض من أجل إعمارها، وإقامة حكم الله فيها.

والاستخلاف لا يصح أن يكون مطلقاً، وبلا قيد أو بلا شرط، وإنما هو مشروط باستجابة المستخلفين إلى الأحكام الآلهية ـ على مستوى الحقوق وعلى مستوى الواجبات. ومن هنا يكون جزاء التعدي على شروط استخلاف الله للإنسان، حبوط عمل المستخلفين وبطلانه بطلاناً مطلقاً من الناحية الشرعية ـ بحيث يلغي كل اعتراف به أو متابعة له.

ثم يرتب عبد القادر عوده على ذلك أمراً، هو أن استثمار الكون بالزراعة، أو باستخراج ما في باطن الأرض من ثروات طبيعية، أو باستثمار ما على ظاهر الأرض من كائنات، ينتج مالاً، وأن هذا المال يولد الرغبة في الادخار ـ أي التملك، أي أن كل ذلك ينتهي إلى الملكية.

ويسأل عبد القادر عوده نفسه عن حكم هذه الملكية، وهل لها حدود؟

ويجيب عن ذلك، مستلهماً الآيات القرآنية العديدة، بأن المال كله لله، وأن البشرية لا تملك

من هذا المال إلاّ حق الانتفاع به.

المال مال الله من حيث ان الله لم يسخر ملكه لفرد دون فرد، ولا لفئة دون فئة، وإنما سخره للناس جميعاً، وجعله مشاعاً بين عباده الذين استخلفهم في الأرض ليعيشوا فيه، ولينتفعوا به. فما ينتفع أحد إلا بملك الله، وليس الواحد منهم أحق بملك الله من الآخر.

كل ما في أيدي الناس من ملك الله هو: عارية. والناس إنما ينتفعون بهذه العارية، ويقومون باستثمارها نيابة عن مالكها الحقيقي، وهو الله الذي استخلفهم في الأرض.

ومن حيث ان الذي يملكون هو عارية، فقد فرض عليهم الانفاق من هذا المال الذي آتاهم ـ من غير أن يكون لهم حق التأخر في إنفاذ هذا الذي فرض، أو حق التوهم بأنهم قد خصوا بهذا المال أو فضلوا به على غيرهم. إنهم في الحقيقة ليسوا إلا الوسطاء بين المالك الحقيقي لله ومن فرض لهم هذا المالك نصيباً من هذا المال.

ويتعرض عبد القادر عوده للآيات التي قد تفيد أن الناس يملكون المال ويقرر، أنها لا تفيد الملكية وإنما تفيد ملكية حق الانتفاع ليس غير ـ من حيث ان القاعدة اللغوية ـ أن الاضافة يكفي فيها أدنى الأسباب. وهو هنا حق الانتفاع فقط.

وعلى هذا الأساس في فهم النصوص القرآنية تصبح نسبة المال للناس نسبة مجازية ـ بسبب وجوده في أيديهم، وبسبب ما لهم من حق الانتفاع به في الحدود التي رسمها الله لهم.

وتبقى بعد ذلك ظاهرة لا بد من تسجيلها قبل أن ننهي الكلام عن الدور الذي لعبه عبد القادر عوده في حياة جماعة الاخوان المسلمين والذي لا يزال مستمراً في حياة الجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة الاسلامية.

هذه الظاهرة تتمثل في النتائج التي انتهى اليها عبد القادر عوده من تقريراته الجازمة عن: ملكية المال.

لقد استهدف عوده من تلك النتائج امرين:

الأول: تيسير الأمر على قادة ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ حين يتخذون قراراتهم في تحديد الملكية ومصادرة بعض الثروات وذلك بارساء هذه القوانين على أسس الشريعة الاسلامية.

الثاني: تيسير الأمر عليه هو شخصياً حين يطلب من قادة الثورة ألا يصدروا القوانين الا بعد استشارة جماعة الاخوان المسلمين من حيث ان في ذلك الضمان بأن تجيء قوانينهم مرتبطة بالتشريع الاسلامي.

ولقد علمت ممن اتصلت بهم من أعضاء مجلس قيادة الثورة الذين كانت لهم علاقة بالإخوان المسلمين، من أمثال كمال الدين حسين أن جماعة الاخوان قد تقدموا فعلاً بهذا الطلب، وأن مجلس قيادة الثورة رفضه، وأن اسباب الرفض كانت:

إن الثورة ثورة وطنية، وللجميع من المسلمين والمسيحيين.

وإن الثورة لا ترغب إبداً في أن تضع نفسها موضع الوصاية من الاخوان المسلمين.

وكان هذا الرفض هو الخطوة الأولى في سبيل القطيعة التي قامت بين الثورة والاخوان المسلمين.

أما النتائج التي انتهى اليها عبد القادر عوده من دراسته لقضية تمليك المال، فقد كانت:

في ما يتعلق بحقيقة أن المال مال الله

ـ لا يجوز لأحد كائناً من كان أن يمتلك المال تملكاً نهائياً، ولا أن يكون له على المال إلا ملك المنفعة ـ لأن حقوق الله ثابتة له جل شأنه. وليس لأحد من البشر ان يتصرف فيها أو يتنازل عنها ـ حاكماً كان أو محكوماً، فردا كان أو جماعة.

ـ إن للجماعة بواسطة ممثليها من الحكام وأهل الشورى، أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال ـ إذ المال وإن كان لله الا أنه جعله لمنفعة الجماعة.

والقاعدة في الاسلام ان كل ما ينسب من الحقوق لله إنما هو لمنفعة الجماعة، وهي التي تشرف عليه دون الأفراد.

ـ إن للجماعة بواسطة ممثليها من الحكام وأهل الشورى ان ترفع يد مالك المنفعة عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة ـ بشرط أن تعوضه عن ملكية المنفعة تعويضاً مناسباً.

إن الاسلام لا يجيز الغصب ولا يحل أخذ مال الغير إلا عن طيب نفس صاحبه، كما لا يحل أخذه بالباطل.

ـ إن الاسلام وإن كان يبيح حرية التملك الى غير حد ـ إلا انه يجيز للجماعة بواسطة ممثليها، وباعتبارها القائمة على حقوق الله وتنظيم الانتفاع بها، أن تحدد ما يملكه الشخص من مال معين إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة، كتحديد الملكية الزراعية بقدر معين، أو ملكية أراضي البناء.

في ما يتعلق بحق البشر في ملكية الانتفاع

ـ ليس للجماعة أن تمس ملكية الانتفاع إلا من جهة تنظيم حق هذه الملكية. أما تحريمها فغير جائز.

ـ تنتقل ملكية الانتفاع من مالكها الى غيره بالبيع والرهن، والوصية والارث.

ـ ملكية المنفعة دائمة وغير مقيدة بمدة معينة، فيصح أن يظل الشيء في حيازة شخص معين ينتفع به حتى يموت، ثم يتوارثه عنه أولاده، وأولادهم، حتى ينقرضوا. كما هو الحال في الوقف.

ـ الأصل في ملكية المنفعة ان ينتفع بها الفرد بطريق مباشر، والجماعة بطريق غير مباشر. فإذا أعطي المنتفع المال فلم ينتفع به فقد عطل انتفاع الجماعة. وحينئذ يكون للجماعة أن ترفع يده عنه ـ بشرط ان تعوضه عنه بما يقابل قيمته.

ـ يقرر الإسلام أن للغير حقوقاً فرضها الله في المال، وألزم بها المنتفع بهذا المال. وهذه الحقوق تتجسد في: الزكاة؛ الانفاق في سبيل الله ـ سبيل المصلحة العامة.

ومن هنا ندرك لماذا أمر الإسلام المسلمين أن يتعاونوا على البر والتقوى، وأن يقيموا بينهم من

التضامن والتعاون ما يحل المشكلات الاجتماعية ويقضي على الأزمات الاقتصادية التي قد يتعرض لها المجتمع.

سيد قطب

لعب سيد قطب في حياة جماعة الأخوان المسلمين دورين متميزين. جاء الأول تقليدياً، والثاني تجديدياً ثورياً.

جاء الدور الأول تقليدياً، من حيث انه الدور الذي كان عمل سيد قطب فيه هو الاستمرار في الأعمال التي كان يقوم بها عبد القادر عوده من قبل عمليات التأصيل والتنظير للأفكار الدينية التي تؤمن بها الجماعة، والتي تسعى جاهدة في سبيل التطبيق العملي لها ـ بحيث تصبح هذه الأفكار الدينية هي القاعدة الأساسية في ممارسة المجتمع الإسلامي في حياته اليومية، وحياته العامة.

ولسنا هنا بالحريصين على الحديث عن هذا الدور بتفصيل، فقد تكفينا الاشارات إلى الاضافات التي أضافها سيد قطب والتي نعتبرها استمراراً للدور التقليدي.

والإضافات التي أضافها سيد قطب هو اهتمامه البالغ بالقضية الاجتماعية، فكتب فيها ما جعل الناس ينسون كل ما قال به البنا، وما كتبه عبد القادر عوده في هذه القضية.

فشرح في كتابه **العدالة الاجتماعية في الإسلام** الأبعاد المختلفة لهذه القضية، وجاءت أحاديثه عن القيم الإسلامية: العدالة، والمساواة، والحرية، أدق وأعمق كثيراً من أحاديث عبد القادر عوده عنها ـ حتى لكأنها من عالم آخر.

كما أنه اهتم بالقواعد الأصولية التي يمكن للحاكم أن يتخذ منها الأساس الإسلامي للقوانين والقرارات التي يصدرها، من أجل تنظيم شؤون الحياة في المجتمع.

وهذه القواعد هي: قاعدة المصالح المرسلة، وقاعدة سد الذرائع. تلك هي الإضافات التي أضافها سيد قطب في الدور التقليدي الذي لعبه في حياة جماعة الأخوان المسلمين.

أما الدور التجديدي الثوري فنستطيع أن نحدد معالمه في أن سيد قطب لعبه استجابة لنوعين من الدوافع:

الأول: الظروف التاريخية التي عاشها، والتي دفعت به إلى اتخاذ موقف جديد من الحكومة ـ وكان موقفاً ثورياً.

الثاني: المؤثرات الثقافية التي دفعت بفكر سيد قطب إلى آفاق جديدة تغير من البنية المعنوية لأفكار الجماعات الدينية.

واستجابة سيد قطب لهذين النوعين من الدوافع، هي التي وضعت حجر الأساس في بناء الصحوة الإسلامية، وهي التي كانت السبب في تفرع جماعة الأخوان إلى فروع هي التي نعرفها

بأسماء: السلفيون ـ الأخوان المسلمون. المسلمون أو التكفير والهجرة، الجهاد.

ونأخذ الآن البيان الموجز عن الظروف التاريخية، وكيف دفعت بسيد قطب إلى تبني فكرة تكفير الحكومة، وإلى القيام بالعمل الثوري ـ مواجهة الحكومة والسعي في سبيل تغييرها.

الظروف التاريخية معلومة للجميع. فقد كان سيد قطب قائداً فكرياً بارزاً في جماعة الأخوان، وتعرض لما تعرض له كل قادة الأخوان من تعذيب في السجون واضطهاد خارج السجون، من جراء العداوة التي تحققت بين الأخوان وقادة الثورة.

وقد أخرج الأخوان في ذلك كتباً تحكي للأخوان ولغيرهم، صوراً من هذا التعذيب البشع الذي يدفع بالإنسان حتماً إلى البحث عن الله في هذه المحنة، وإلى التفكير في موقف هؤلاء المعذبين للناس من الله. وهل ما يقومون به من عمل هو علامة الايمان أو علامة الكفر والابتعاد عن شريعة الله؟

وهذه الكتب التي تصور هذه الألوان البشعة من التعذيب القاسي العنيف لا تزال من الأدبيات التي توغر صدور الجماعات الدينية ضد نظم الحكم العسكرية، أو الديكتاتورية.

ونستطيع أن نورد أسماء بعض هذه الكتب وأسماء مؤلفيها:

- **في الزنزانة** ـ علي جريشة
- **المذبحة في الذكرى العشرين للمذبحة** ـ مصطفى المصيلحي
- **مجزرة القرن العشرين** ـ يوميات محمد يوسف هواش
- **من المذبحة إلى ساحة الدعوة** ـ عباس السيسي
- **عشت هول المذبحة** ـ روكسي معكرون
- **خواطر مسجون** ـ سعد سرور كامل
- **مذبحة الاخوان في ليمان طره** ـ جابر رزق
- **قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر** ـ عمر التلمساني.

هذه بعض الكتب التي صورت تعذيب الاخوان على يد عبد الناصر والتي صدرت في أيام السادات، فأوغرت الصدور، ودفعت بالإخوان إلى النضال ضد النظام العسكري باسم الدين ـ دفعت بهم إلى الصحوة الإسلامية.

يقول مؤلف كتاب المذبحة في الذكرى العشرين للمذبحة:

«ربع قرن من الزمان، وأعضاء هذه الجماعة يواجهون أحط وأخس وأشنع أنواع الحروب ـ دون أن تتزعزع عقيدتهم.

لقد كانوا يمثلون ضمير هذه الأمة خلال فترة الحكم العسكري الديكتاتوري وقدموا لدينهم ووطنهم شهداء: مذبحة مجلس قيادة الثورة والسجن الحربي عام ١٩٥٤؛ مذبحة ليمان طره في ١٩٥٧/٦/١؛ مذبحة السجن الحربي وليمان ابي زعبل عام ١٩٦٥.

وقد شاهدت المذابح الثلاث، ولكن أبشعها كانت مذبحة الاخوان في ليمان طره يوم السبت ١٩٥٧/٦/١، حيث

دبرت مؤامرة، وفتحت النيران على الاخوان داخل الزنزانات»[١٧].

هذه هي الظروف التاريخية التي كان يعيشها سيد قطب، وكان عليه باعتباره قائداً من قادة الاخوان أن يوجه الذين انفعلوا بهذه الاحداث الى ما يجب أن يقوموا به في مواجهة الظلم والعدوان.

والكيفية التي صاغ فيها سيد قطب توجيهاته لمن كان يلتقي بهم أو لمن كانوا يقرأون له، ستتحدث عنها بعد قليل ـ بعد ان نتحدث عن المؤثرات الثقافية التي لعبت دورها في تحديد فكر سيد قطب، والتي اتخذ منها الأساس الفكري للعمل الثوري الذي تقوم به الجماعات الدينية تحت اسم: الصحوة الاسلامية.

والمؤثرات التي نشير اليها تكاد تنحصر في نوعين من المؤثرات: نوع هو الفكر الاسلامي الناشيء في الهند وباكستان، والذي يمثله عند سيد قطب المفكران الاسلاميان: أبو الاعلى المودودي وأبو الحسن الندوي. وهذان المفكران لم يؤثرا في سيد قطب فقط، وانما أثرا في جبهة عريضة من جبهات البلدان الاسلامية ـ لكن سيد قطب هو الذي نقل الىالعربية كتاب ابي الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين**، وهو الذي تأثر بهذا الكتاب الى أبعد حد عندما كتب كتبه التي من أشهرها **المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق، خصائص التصور الاسلامي ومقوماته**.

اما النوع الاخر من المؤثرات فهو الفكر الذي جاءت به الحضارة الغربية، والذي يمثله عند سيد قطب المفكر الغربي الكسيس كاريل صاحب كتاب **الانسان ذلك المجهول**.

وأثر هذا المفكر، وهذا الكتاب، واضح جداً في الكتاب الذي كتبه سيد قطب تحت عنوان: **الإسلام ومشكلات الحضارة**.

وقارىء الكتب المشار اليها يستطيع أن يتبين في سهولة ويسر الى أي حد كان سيد قطب يتعامل مع كل من الندوي وكاريل. فقد كان سيد قطب يسلم كل التسليم بأفكار الندوي، ويمتد بها الى الآفاق البعيدة التي لم يقصد لها هذا المفكر الاسلامي ـ بينما هو يناقش كاريل ويختلف معه في بعض الأحيان.

لقد كان أبو الحسن الندوي يفترض الجاهلية في العالم العربي وهو عالم غير مسلم، ويرى ان هذا العالم خسر كثيراً بتخلف المسلمين وعجزهم عن قيادة البشرية، بعد ان كانوا هم القادة الذين يصنعون التقدم ويبنون الحضارة، وأخذ سيد قطب هذه الفكرة وامتد بها الى العالم كله بما فيه المسلمون، ورمى كل المسلمين بأنهم يعيشون في هذه الجاهلية على الرغم من ظنهم بأنهم من المسلمين.

وكان أبو الحسن الندوي يتحدث عن حاكمية الله، وأنها غير مستثمرة في العالم الذي كان يعيش فيه، وهو بلاد الهند التي نعلم ان اكثريتها من غير المسلمين، وان الحكومات فيها لغير المسلمين.

---

(١٧) مصطفى المصيلحي، المذبحة في الذكرى العشرين للمذبحة، ص ١٢.

وجاء سيد قطب ورأى في الحكام المسلمين أنهم غير مسلمين، ما داموا يمارسون حياتهم على أن الحاكمية للبشر، وليست لله. ولم يناقش سيد قطب أبا الحسن الندوي في شيء مما قال، وأخذ ينشر افكاره بعد ان ترجم كتابه.

أما كاريل فقد اتفق معه سيد قطب في بعض المواقف، واختلف معه في البعض الآخر. اتفق معه في هذا التقدم الهائل في الدراسات العلمية التي تخص المواد الطبيعية، وهذا التقصير في الدراسات التي تخص الانسان. ورأى معه ان الدراسات العلمية قدمت للانسانية ثروات هائلة، وخدمات عظيمة، وأن ذلك كله لم يستطع ان يحقق الأمن والطمأنينة للانسان، وأن الانسان لا يزال في شقاء من جراء هذا التقدم العلمي في الدراسات.

وأعلن سيد قطب انه لا يعارض هذه الحضارة القائمة على اساس من العلم التجريبي، وانه يقبلها على أساس ديني هو أنها كانت من نتاج الحضارة الإسلامية، وان الغرب قد أخذها عن هذه الحضارة في كل من صقلية وبلاد الاندلس.

أنها العارية التي ردت الينا. أما القضية التي يختلف فيها سيد قطب مع كاريل أشد الاختلاف، فهي قضية حل هذه المشكلات التي تحيط بحياة الانسان.

يرى كاريل ان الحل يكمن في الدراسات العلمية للانسان، فالتقدم في الدراسات الانسانية والارتفاع بها الى مستوى الدراسات في علوم المادة، هو الكفيل باقتراح الحلول لهذه المشكلات.

أما سيد قطب فيرفض هذا الحل، ويراه حلاً فرضته على كاريل هذه الحضارة العلمية التي يعيشها،ولو أنه عاش الحضارة الاسلامية لرأى ببصره وبصيرته الحل الاسلامي.

والحل الاسلامي ليس إلا الرجوع الى المنهج الرباني. من حيث ان الانسان مهما يكن شأنه، يظل عاجزاً عن ان يضع النظام الدقيق الكامل لممارسة حياته اليومية وحياته العامة. والقادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى فهو القدير، وهو العليم الحكيم، وهو الخبير البصير.

المنهج الرباني، ولا منهج غيره، هو منهج الحياة للبشرية كلها، وتضل البشرية وتعيش في جهالة عمياء، إن هي مضت في حياتها على منهج غير المنهج الرباني.

وكتاب معالم في الطريق هو الكتاب الذي صاغ فيه سيد قطب كيف يمكن ان تتحقق الصحوة الاسلامية. ومن هنا كان هذا الكتاب دستور العمل عند الجماعات الاسلامية. ومنطق سيد قطب في هذا الكتاب يمضي على اساس من فكرة لاتزال في حاجة الى عملية من عمليات التقويم. هذه الفكرة هي ان المنهج الرباني قد صيغ لتقديم حلول للمشكلات في المجتمعات الاسلامية. وما دامت المجتمعات القائمة اليوم غير إسلامية، فان المنهج الرباني لا يفيد في تقديم حلول لمشكلاتها.

يجب أولاً أن يوجد المجتمع الاسلامي، والا فإن الحلول الاسلامية لا تفيد. والذين يسعون الى تقديم حلول إسلامية لمشكلات الحياة في المجتمعات القائمة واهمون. الحلول الاسلامية لا تفيد الا في مجتمع اسلامي، ومن هنا يرى سيد قطب ان الأولوية لبناء مجتمع اسلامي جديد. وعلى هذا

الاساس قام بتأليف كتاب معالم في الطريق.

جاء في هذا الكتاب «ان المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية، وشاكلها ليست هي اعتبار الواقع أياً كان هو الأصل الذي على الشريعة ان تلاحقه.

وإنه لينبغي التصريح بلا وجل ان الاسلام لا علاقة له بما يجري في الارض كلها اليوم ـ لأن الحاكمية ليست له. والبديل الوحيد لهذه الاوضاع الزائفة، هو اولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي يتخذ الاسلام شريعة له، ولا تكون له شريعة سواه»[١٨].

ويقول عن كيفية نشأة هذا المجتمع:

«توجد نقطة البدء.. نقطة استغمار هذه الحقيقة في قلب.. في عدة قلوب.. في قلوب العصبة المؤمنة.

ثم تمضي القافلة في الطريق، في الطريق الطويل الشائك، الغريب اليوم على البشرية غربته يوم جاءها الهدى أول مرة.

ثم تصل القافلة في نهاية الطريق الطويل الشائك كما وصلت القافلة الاولى.

ولم ينس سيد قطب أن ينبه القافلة، الفترة بعد الفترة، إلى ما يمكن ان تلاقيه في الطريق الطويل الشائك من عقبات، وكيف يمكن ان تتغلب عليها.

«لا بد لهذه القلوب المؤمنة من أن تعرف دورها وطبيعة موقفها من هذه الجاهلية التي تحيط بها.

سوف تمضي في طريقها وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال بالجاهلية المحيطة بها من جانب آخر.

وجرت السنة بأن تشن الجاهلية حرباً لا هوادة فيها على العصبة المؤمنة ـ الأمر الذي برز في تاريخ الاسلام.

لا بد من درجة من القوة لمواجهة المجتمع الجاهلي. قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها المجتمع الجاهلي.

قوة الصمود والتصدي، وقوة التغلب عليه»[١٩].

ذلك هو الدور الذي لعبه سيد قطب في حياة جماعة الاخوان المسلمين. فلقد أضاف جديداً الى هذه الحياة، وأحدث هذا الجديد تغيراً في البنية المادية والبيئة المعنوية للجماعة ـ الأمر الذي ترتب عليه:

أولاً: تفرع الجماعة الى فروع عرف كل فرع منها باسم خاص به.
ثانياً: قيام بعض هذه الفروع بالعمل في سبيل الصحوة الاسلامية.

وفي الفصل التالي سنلقي الضوء الكاشف على أبعاد كل من هاتين القضيتين: تفريع الجماعة الى فروع والصحوة الاسلامية.

---

(١٨) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ١٩٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩١.

٢ ـ الجماعات الفروع ـ كيف تكونت؟ كيف انتشرت؟ ما اهدافها؟ وما وسائلها؟

أ ـ عوامل التكوين

تفرعت جماعة «الاخوان المسلمين» الى أربعة أفرع ـ لا أكثر. وليس صحيحاً ما تذهب اليه السلطة من أن عدد الفروع جاوز الأربعين. والذين حددوا لنا هذا العدد هم من التقينا بهم، وتدارسنا معهم الموقف في المعتقل، من أمثال الصحافي محمد عبدالقدوس والمستشار محمد المسماري، ود. رشوان، والمرشد العام عمر التلمساني.

لقد حددوا العدد، وأنكروا أن تكون جماعة الاخوان جماعة إرهابية، وفسروا لنا في الوقت ذاته كيف وقعت السلطة في الخطأ، حين ذهبت الى أن عدد الجماعات الدينية جاوز الاربعين.

فسروا هذا بأن السلطة غير مدركة تماماً لنظام الامارة في الجماعات الدينية، فقد خيل لها ان كل أمير هو أمير الجماعة، وليس أمير المستوى بعينه من مستويات الجماعة.

إن نظام الامارة في الجماعات الدينية يقتضي تعدد الامراء في الجماعة الواحدة حيث يكون هناك أمير عام، وأميران أحدهما للوجه القبلي وآخر للوجه البحري، ثم يكون هناك أمراء للأقاليم. وأردفوا عند التفسير قولهم بأن رجال الأمن وضباط المباحث يبالغون احياناً عندما يصورون ما قاموا به من عمل.

وهذه الفروع الأربعة لم تكن اعتباطاً، وإنما كانت نتيجة لنوعين من الحوار قاما بين أعضاء جماعة الأخوان. قام الاول منهما بعد احداث عام ١٩٥٤ وما ترتب عليها من اضطهاد بلغ حد التعذيب والقتل ـ كما سبق أن أشرنا ـ وقام الثاني منها بعد أن أخرج سيد قطب للناس كتابه معالم في الطريق.

قام الحوار الأول حول الموقف من السلطة، أو بعبارة أدق حول الموقف من ثورة ٢٣ تموز/ يوليو. فهل يعود الاخوان سيرتهم الأولى، ويمتلكون جهازاً سرياً له قدرة قتالية يحمون به أنفسهم وينتقمون به من خصومهم، أو ينصرفون عن ذلك حتى لا يصيبهم ما أصابهم من قبل من تنكيل بهم، وتعذيب وقتل؟

لقد ذهب الاعضاء مذهبين، وافترقوا فرقتين، ومضى فريق الى العودة الى ما كانوا عليه من امتلاك للقوة وأدوات القتال، ومن تدريب على استخدام هذه الأدوات الاستخدام الأمثل. ومضى الفريق الآخر الى الانصراف عن ذلك، وكفى الله المؤمنين شر القتال.

وسنرى عند حديثنا عن الفروق المميزة للفروع الأربعة أن الفريق الذي ارتضى الانصراف عن امتلاك القدرة القتالية قد تفرع الى فرعين: السلفيون، والاخوان المسلمون.

وقام النوع الثاني من الحوار حول الموقف من المجتمع الجاهلي ـ ذلك المجتمع الذي سيتصدى حتماً للطليعة التي ستقوم ببناء مجتمع اسلامي جديد.

لقد قرر سيد قطب ان الذي سيحدث هنا هو الذي حدث يوم نشأة المجتمع الاسلامي الأول، أيام الجاهلية الأولى. وإنه من هنا رأى فريق أن يكون مع العزلة ومع الهجرة حتى يقوى ويشتد ويصبح قادراً على المواجهة، ورأى فريق أن المواجهة مفروضة وأن ليس أمامه إلا القتال ـ إلا الجهاد في سبيل الله.

وقبل ان نستعرض مع القارىء توصيف هذه الجماعات الأربع نشير الى ما ذكره سيد قطب اثناء التحقيق معه في احداث عام ١٩٦٥، وكيف أن الذين تأثروا به، واتخذوا منه قائداً لهم، كانوا من الجماعات التي تمتلك القوة، وترغب في الانتقام.

جاء في كتاب: **الاخوان المسلمون والتنظيم السري للدكتور عبدالعظيم رمضان**، ما قاله سيد قطب في هذا التحقيق:

«بعد الافراج عني بعفو صحي في مايو ١٩٦٤ ـ اتصل بي عبدالفتاح اسماعيل وعرفني بمجموعة من الشبان. . . . عرفت منهم بعد لقاءات عديدة، ان وراءهم عدداً آخر من الاخوان، وأن لهم تنظيماً سرياً يرجع الى عدة سنوات، وان هذا التنظيم قام على أساس انه تنظيم فدائي للانتقام مما جرى للجماعة في ١٩٥٤.

وانهم الآن يدركون ان عملية الانتقام عملية تافهة بالنسبة لمستقبل الاسلام، وان إقامة النظام الاسلامي لا تجيء عن طريق الانقلابات. لكن ماذا يمكن ان يفعلوا وهم اليوم امام تنظيم قائم بالفعل؟

لقد طلبوا مني في هذا الوقت ان اتولى قيادتهم في الناحية الفكرية فقط. في ديسمبر ١٩٦٤، او يناير ١٩٦٥ ـ بدأوا يكشفون لي عن طبيعة هذا التنظيم، وفهمت انه مكون من عدة تنظيمات قام بها هؤلاء الافراد كل على حدة أول الامر. ثم تلاقوا اثناء تحركهم واستوثق بعضهم من بعض وتم تكوين التنظيم برؤسائه الخمسة. . .»[٢٠].

وندرك نحن من أقوال سيد قطب ان اتباعه كانوا من العصبة أولي القوة. وأنه من هنا كان يوصيهم دائماً بأن تكون ضرباتهم قوية وشاملة. انه لم يوافق على ان تكون الضربات جزئية وضعيفة. والآن الى توصيف هذه الجماعات الفروع:

(١) السلفيون

وهذه الجماعة تعتقد ان ليس في مقدورها أبداً أن تواجه السلطة أو المجتمع الجاهلي ـ من حيث انها يملكان من أسباب القوة ما يمكنهما من قهر الجماعات الدينية وإذلالها، وأن سبيل الرشاد في هاتين الحالتين هو إنكار ما تقوم به السلطة، وما يحدث في المجتمع الجاهلي، بالقلب ـ وليس باليد أو اللسان.

والسبيل الى إقامة الدولة الاسلامية، وبناء المجتمع الاسلامي هو التربية الدينية ـ تربية

---

(٢٠) عبدالعظيم رمضان، **الاخوان المسلمون والتنظيم السري** (القاهرة: مكتبة روز اليوسف، [١٩٨٢])، ص ٣١٧.

الراغبين من الأفراد، وتربية الأبناء، حتى يصبحوا أهلاً لتمثيل النسق الاسلامي في الانسان المسلم.

وشعار هذه الجماعة هو الآية القرآنية ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم بأنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾[21].

وأسباب الهداية عندهم أن يمارس الانسان حياته على أساس من المبادىء الدينية، ومن القيم الاسلامية التي جاء بها القرآن الكريم والتي سنها عملياً أو قولاً سيد المرسلين. ثم ما جاء عن السلف الصالح من أعمال هي الخير الذي يجب أن يحتذى ـ على أساس أن هذا السلف الصالح هو النموذج البشري الذي يجب ان يقتدى به. وأنه من هنا كان اهتمامهم البالغ بسيرة سيد المرسلين وسير النماذج البشرية من الصحابة والتابعين. وانهم يمارسون حياتهم اليوم كما كان يمارسها هؤلاء من قبل: الالتزام بالمبادىء الدينية، والقيم الاسلامية.

(٢) الاخوان المسلمون

وهذه الجماعة هي التي لا تزال تحمل اسم الجماعة الأم ـ بعد أن دفعتها الظروف القاسية الى التخلي عن اسلوبها الأول في امتلاك التنظيم السري وأدوات القتال، وأساليب الاغتيال.

وسبيل هذه الجماعة في محاربة الانحراف والفساد، وفي الخروج عن سنن الاسلام، إنما هي الدعوة باللسان ـ أي تعليم الناس حاكمين ومحكومين الكتاب.

والحكمة، لاخراج الناس من الظلمات الى النور، وهداية الناس الى الحق، والى الطريق المستقيم.

وشعار هذه الجماعة هو الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، والحوار مع الناس بالتي هي أحسن.

وترى هذه الجماعة أن من سبل الرشاد: إقامة العلاقات الحسنة مع الذين يرجى صلاحهم، وأن تكون ممارستهم للحياة اليومية في المستوى الافضل ـ كي يصبح الأخ المسلم النموذج الذي يقتدى به.

والآية القرآنية التي يتمثلون بها في كل موقف، هي: ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس . . .﴾[22].

(٣) الاخوان المسلمون

وهذه الجماعة هي التي عرفت إعلامياً باسم التكفير والهجرة، وهي التي ترى نفسها الأحق بأن تحمل إسم الاسلام، من حيث انها الفرقة الناجية.

والنضال ضد الدولة الكافرة التي تحكم بغير ما أنزل الله، وضد المجتمع الجاهلي الذي يمارس حياته بتشريعات، من وضع البشر، هو واجب ديني. والنصر فيه لجماعة المسلمين من حيث ان القرآن

(٢١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١٠٥.

(٢٢) المصدر نفسه، الآية ٦٧.

الكريم هو الذي يقرر: ﴿وان جندنا لهم الغالبون﴾[٢٣] ﴿انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا...﴾[٢٤].

والنضال عند هؤلاء لا يبدأ في الحال، فإنما لا بد له من أن يأخذ المسار التاريخي الذي مضى على سنته أنبياء الله.

هذا المسار يتميز بالمراحل الثلاث التالية:

- مرحلة الدعوة الى اعلاء كلمة الله - وهي مرحلة علنية، ولا تكون السرية فيها إلا لضرورة من الضرورات. وفي هذه المرحلة يلقى الداعون من العنف والاضطهاد ما قد يكون فوق الطاقة، فقد يخاصم الابن أباه، والبنت أمها، وقد يعتزلون من يعيشون معهم من الأهل والأصدقاء - لكن عليهم بالصبر وتحمل الأذى في سبيل الله، ورفع شأن الإسلام.

وهذه المرحلة عند الجماعة هي مرحلة الاختبار والامتحان - حيث يتميز الخبيث من الطيب. ويعرف الثابت على الحق من المنافق أو الخائف.

- المرحلة الثانية هي المرحلة التي يبدأ فيها الصراع، ويشتد فيها البلاء، والتي قد تزهق فيها الأرواح.

في هذه المرحلة يعتزل الداعون إلى الله المجتمع الجاهلي، ويهاجرون إلى أرض تحفظ عليهم إيمانهم وأرواحهم.

وفي هذه المرحلة تكون التخلية التي يسلط الله فيها الكافرين بعضهم على بعض، وينزل الله عليهم من المصائب ما قد يدفع بهم إلى الافاقة من جاهليتهم.

وهجرة المهاجرين لا تكون للتخلية بين الله والمجتمع الجاهلي فحسب، وإنما تكون أيضاً للحفاظ على أرواحهم، ولتربيتهم التربية القتالية التي ستمكنهم من العودة إلى المجتمع الجاهلي، والتغلب عليه.

- وهذه المرحلة الثالثة هي مرحلة العودة وقد اشتد عودهم وأصبحوا جند الله الذين ينتصرون حتماً على جند الشيطان، والذين يعبدون الله في الأرض، ويزيحون الطاغوت.

(٤) جماعة الجهاد

وهي الجماعة التي ترى القتال ضد السلطة الكافرة واجباً دينياً لا يمكن التقصير في القيام به. والقتال أو الجهاد عند هذه الجماعة هو الأداة الوحيدة لتحقيق الدولة الاسلامية التي تبني المجتمع الاسلامي. وهو قتال أو جهاد تكون فيه خديعة الكافرين، وتكون فيه الاستعانة ببعض الكافرين ضد بعض.

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ١٧٣.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٥١.

ووجوب قتال الحاكمين عندهم، أنهم قد ارتدوا عن دينهم حين حكموا بغير ما أنزل الله، وقتل المرتد واجب ديني.

وعند هذه الجماعة أن موقف الذين ورثوا الكفر أفضل بكثير من الذين كانوا من المؤمنين ثم ارتدوا.

انه ليس من حق المسلم أن يتخلى أبداً عن قتل المرتد، وعلى هذا الأساس يجب أن يبدأ المسلمون بقتل المرتدين من غير ابطاء.

ولجماعة الجهاد تقويم لغيرها من الجماعات يحسن بنا أن نورده في هذا المقام لما له من عائد على مفهوم الصحوة الاسلامية، وموقف كل جماعة دينية من العمل في ميدان هذه الصحوة.

جاء حديثهم عن الذين يعتمدون العلم سلاحاً، ان العلم ليس هو السلاح الحاد والقاطع الذي سيقطع دابر الكافرين... ولكن هذا السلاح هو الذي ذكره لنا المولى عز وجل في قوله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾[٢٥].

ثم يقولون: ونحن لا نحقر قدر العلم والعلماء، بل ننادي به ـ ولكن لا نحتج به في التخلي عن فرائض شرعها الله. ويقولون عن الذين يعتمدون الحياة الحزبية والديمقراطية وسيلة إلى تطبيق الشريعة: الذين يقولون، إن علينا أن نقيم حزباً إسلامياً في قائمة الأحزاب الموجودة ـ لن يؤدي سعيهم هذا إلا إلى زيادة الجمعيات الخيرية. ولن يستطيع حزبهم بلوغ الهدف الذي قام من أجله وهو: تحطيم دولة الكفر. وعلى العكس سيكون ذلك إسهاماً في بناء دولة الكفر فهم يشاركونهم في الآراء... ويشتركون في عضوية المجالس التشريعية التي تشرع من دون الله.

ويقولون عن جماعة المسلمين، أو التكفير والهجرة.

أما الذين يضعفون عن الجهاد، ويزعمون أنهم في مرحلة الاستضعاف، ويدعون إلى اعتزال المجتمع، والهجرة منه ـ على أمل تحصيل القوة ثم العودة إليه غازين ومقيمين دولة الاسلام، فإن آراءهم هذه شطحات أناس تنكبوا الطريق الصحيح لإقامة دولة الإسلام.

فعلى الذين يقولون: إن الطريق لإقامة دولة الإسلام هي الهجرة إلى بلد آخر، وإقامة الدولة هناك، ثم العودة مرة أخرى فاتحين عليهم توفير الجهد، وإقامة دولة الإسلام ببلدهم، ثم يخرجون منها فاتحين.

ومثل هؤلاء، مثل من يقول: إنه سوف يهاجر إلى الجبل، ثم يعود فيلتقي بفرعون ـ كما فعل موسى ـ وبعد ذلك يخسف الله بفرعون وجنوده الأرض.

وكل هذه الشطحات ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيح والشرعي الوحيد، لإقامة الدولة الاسلامية. والذي عيّنه الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٤.

أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾[٢٦]. ويقول سبحانه: ﴿وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله...﴾[٢٧].

أما الذين يقفون بالإسلام عند حدود الصلاح والتقوى والعبادة والنسك. ويقولون: إن السياسة تورث القلوب قسوة تلهيها عن ذكر الله... فإن جماعة الجهاد تسخر من قولها هذا ـ لأن الجهاد ـ وهو فعل سياسي ـ هو قمة العبادة في الإسلام.

وأمثال هؤلاء الذين يقولون: إن الانشغال بالسياسة يقسي القلب، ويلهي عن ذكر الله... كأنما يتجاهلون قول النبي صلى الله عليه وسلم، أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر.

إن من يتكلم بهذه الفلسفات، إما أنه لا يفهم الإسلام أو هو جبان لا يريد أن يقف بصلابة مع حكم الله. أما الذين يقعدون عن الجهاد، ولا يسعون في سبيل إقامة الدولة الاسلامية ـ خوفاً من الفشل ـ فإنهم يقعون في خطأين:

أولهما: النكوص عن تنفيذ أمر الله بإقامة الدولة الاسلامية ـ والمسلم مطالب بتنفيذ هذا الأمر بصرف النظر عن النتائج.

وثانيهما: عدم إدراك جاذبية عدل الاسلام ـ ذلك الذي سيجلب إلى دولته أنصاراً كثيرين... إن إقامة الدولة الإسلامية هي تنفيذ لأمر الله، ولسنا مطالبين بالنتائج.

إنه بمجرد سقوط الحكم الكافر، كل شيء يصبح بأيدي المسلمين مما يستحيل معه سقوط الدولة الاسلامية. ثم إن قوانين الاسلام ليست قاصرة ولا ضعيفة عن إخضاع كل مفسد في الأرض خارج عن أمر الله. وبالإضافة إلى ذلك، فإن قوانين الاسلام كلها عدل لأنها من عند الله، ولن تجد سوى الترحاب ـ حتى ممن لا يعرف الاسلام.

وتخاطب الجماعة الذين يدعون إلى توجيه الطاقات الاسلامية لتحرير مقدسات المسلمين وأوطانهم من الاستعمار والصهيونية. فتؤكد لهم أن ليست هذه هي المعركة المباشرة وليس هذا هو الطريق الصحيح لتحرير هذه المقدسات. الطريق إلى تحرير القدس، يمر عبر تحرير بلدنا من الحكم الكافر ـ لأن هؤلاء الحكام هم أساس وجود الاستعمار في بلدنا، وفي بلاد الاسلام ـ وبالأفكار الوطنية، والمعارك الوطنية، يزداد رصيد هؤلاء الحكام قوة فتتدعم قبضتهم الكافرة على عنق الاسلام وأهله.

لا بد من إزالتهم أولاً. ثم الانطلاق تحت قيادة إسلامية لتحرير المقدسات.

هذا هو تقويم جماعة الجهاد لما يقومون به من عمل، ولما يقوم به غيرهم من الجمعيات[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٦.

(٢٧) المصدر نفسه، الآية ١٩٣.

(٢٨) نقلاً عن: محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ص ١٩ وما بعدها.

وهذا التقويم يدل على أن جماعة الجهاد لا تملك أداة غير القتال، ولا بديل لها عن القتال ـ قتال الكفرة. ويدل أيضاً على اختلاف حاد بين هذه الجماعة وغيرها من الجماعات ـ حتى ليمكن القول بأنها التي تتحمل مسؤولية العمل في ميدان الصحوة الإسلامية. ولا يخفى أن أسلوب عمل هذه الجماعة هو الأسلوب الثوري، هو الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال.

ب ـ عوامل الانتشار

بعد أن تكونت هذه الجماعات ـ الفروع أخذت كل واحدة منها تدعو إلى نفسها، وتستقطب الناس حول أفكارها. ولعل أهم الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات كلها هي فكرة العدالة الإلهية، وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأن القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى. ومن هنا كان لا بد من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلهي.

وللقادة الدينيين في ذلك مثل يضربونه، ويؤثرون به تأثيراً بالغاً على الاتباع. فيقولون: إن مخترع الآلة الحديثة يضع لها منشوراً يبين فيه كيف تعمل الآلة. وأنه على الذين يقومون بتشغيل هذه الآلة أن يراعوا في دقة متناهية ما جاء بالمنشور من تعليمات ـ وإلا اختلت الآلة. وعجزت عن أن تعمل في دقة واتقان.

ويرتبون على ذلك ان الله سبحانه وتعالى هو الخالق لهذا الكون بمن فيه وما فيه، وهو باعتباره الخالق الأقدر على أن يضع النظام الذي يسير عليه هذا الكون بمن فيه وما فيه. فقد وضع لنا هذا النظام باسم الدين. وما علينا إلا أن نمارس الحياة في هذا الكون على أساس من هذا النظام الذي وضعه مخترع هذا الكون وهو المولى سبحانه وتعالى، واننا حين لا نفعل ذلك يختل النظام وتنحرف الآلة عن المسار الذي يجب أن تفعل فيه.

ثم يفسرون الخلل في الممارسات على أساس من هذا. انه الابتعاد عن النظام الرباني الذي وضعه مبدع هذا الكون. ولا يخفى أن هذا المثل الذي يضربونه ينتهي بهم إلى القول بأن إصلاح هذا الخلل لا يكون إلا بالعودة إلى المنهج الرباني والنظام الإلهي. وإن هذه العودة لن تكون إلا إذا تحققت الدولة الإسلامية ببناء المجتمع الإسلامي وقيام الحكومة الإسلامية.

لقد كان هذا مما ساعد على انتشار أفكار هذه الجماعات التي تعمل في ميدان الصحوة الاسلامية ـ لكنه لم يكن العامل الوحيد، فقد كانت هناك ظروف محلية ساعدت على انتشار هذه الأفكار في مصر.

ـ كان هناك السعي في سبيل تغيير النظام الذي كان سائداً أيام عبد الناصر ـ تغييره بنظام ترضى عند أمريكا، وترضى عنه الرجعية العربية.

ورأى النظام الجديد ـ نظام السادات ـ أن الأداة إلى ذلك هي ضرب من يؤمنون بنظام عبدالناصر من الناصريين والشيوعيين. ورسمت أجهزة أمن الدولة الخطة لذلك، وتقوم هذه الخطة

على تمكين أعداء الناصريين والشيوعيين التقليديين من ضربهم ـ وكان هـذا العدو الاخـوان المسلمين ومن تفرع منهم. فأفرجوا عن المعتقلين منهم، وأفسحـوا لهم المجال في الحصـول على المـال والسلاح من الرجعية العربية أو الاستعمار.

وكان من الخطة أيضاً مراقبة هذه الجماعات الدينية وتوجيهها إلى حيث يريد النـظام، فأنشـأت مباحث أمن الدولة جماعـات دينية لحسـابها ـ في الجـامعات المصريـة، وخارج نـطاق هذه الجـامعات كانت مهمة هذه الجماعات الاختلاط بكل الجماعات الدينية للتعرف على ما تنوي القيام بـه من عمل حتى يضرب في حينه، إن جاء على غير ما يرغب فيه النظام.

كما كان من مهامها القيام بالحـوار الذي يستهـدف منه تـوجيه الجـماعات الـدينية الـوجهة التي يرغب فيها النظام. ولقد زادت هذه الخطة من عدد الجماعـات الدينيـة حيث كانت هنـاك الجماعـات الطبيعية والجـماعات المصـطنعة، وكـثر بذلـك عدد الأعضـاء الذين ينتمـون إلى الجماعـات الدينيـة ـ الصادقون منهم والمنافقون. وأخذ هؤلاء جميعاً يكيدون للناصريـين والشيوعيـين ـ وفهم هؤلاء حقيقة الموقف فلم يعرضوا أنفسهم لكيد الكائدين.

وترتب على ذلـك أن الجماعـات الدينيـة الطبيعيـة وجهت همها كله إلى هـدفها الأصيـل، وهو الدعوة إلى ممارسة الحياة على أساس من النظام الإلهي. وعند تقويمها لنظام السـادات تبين لهـا أنه لا يختلف كثيراً عن نظام عبدالناصر، وانه هو الآخر نظام كـافرين حيث أنـه يحكم بغير مـا أنزل الله ـ يحكم بقوانين البشر ويفضلها عن قانون الله. فناصبته العداء.

ولم يفد في قليل أو كثير أن السادات قـد أطلق عليه لقب الـرئيس المؤمن، وأنه يصـلي ويصوم وما إلى ذلك، لم يفده ذلك في شيء ما دام يحكم بقوانين البشر ـ أي بغير ما أنزل الله.

ـ وكانت هناك هذه التفسيرات لكـل ما يحيط المجتمـع المصري من أزمات. فقد كانت الأحـداث تفسر إن جـاءت بخير بـأنها عنايـة من الله. وتفسر إن تحقق فيها نـوع من الفشل، بـأن السبب هـو ابتعادنا عن الطريق المستقيم الذي يحظى بالعناية الربانية.

وهكذا فسرت أحداث الحروب التي خاضتهـا مصر عامي ١٩٦٧ و١٩٧٣. وجـاء في كتاب **الحـل الاسلامي فريضة وضرورة:**

«لقـد فشل الحـلان: الليبرالي والاشـتراكي في تحقيق نصر عسكـري في قضيـة العـرب والمسلمـين الأولى: قضيـة فلسطين، أولى القبلتين وثالثُ الحرمين.

فشلت الديمقراطية فشلاً تجسد في هزيمة الجيوش العربية في سنة ١٩٤٨، وقيام دولـة إسرائيل المـزعومـة، كما كنـا نسميها لعدة سنوات وتشريد مليون مواطن من شعب فلسطين وتحويلهم إلى لاجئين.

ثم بعد تسعة عشر عاماً، وبعـد تحول عـدد غير هـين من الدول العـربية إلى الاشـتراكية الثـورية، وبعـد الإعداد والتجهيـز للحرب، وشراء السـلاح بعرق المـلايين من أبنـاء الشعب، واستقدام الخـبراء وإطـلاق الحنـاجر بـالجعجعة

والوعيد، وبعد أن أصبح العسكريون هم القادة السياسيين أيضاً ـ فشلت الاشتراكية اليسارية فشلاً أنكى وأقسى من فشل سابقتها. فقد جاءت بعد آمال عراض، وأحلام عذاب، وبعد تصريحات نارية وتهديدات عنترية. . . وقد تجسد هذا الفشل في هزيمة يونيو ١٩٦٧. ثم ضمت إلى هذا الفشل العسكري كبيرتين من كبائر الخطايا:

أولاهما: أنها جعلت أكبر همها: إزالة آثار العدوان، وإعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه في ١٩٦٧/٦/٤.

كأنما اسرائيل نفسها ليست قائمة على أساس الاغتصاب والعدوان وكأنما العدوان الجديد قد أضفى الشرعية على مكاسب العدوان القديم.

والثانية: بتبجحها العجيب ـ حين اعتبرت ضياع الأرض، وهوان العرض، وانهيار الجيوش.

كان ذلك لا يعد هزيمة ـ يفرح بها العدو ويحزن لها الصديق ـ ما دامت الانظمة الثورية باقية في سدة الحكم. وفي الحديث: إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت.

ولولا نفحات من رياح الجنة هبت في العاشر من رمضان سنة ١٣٩٣ هـ بفضل الصائمين من أبناء هذه الأمة وجنودها، لبقي ذل الهزيمة المخزية وصمة عار في جبين أمتنا إلى ما شاء الله»[٢٩].

وتمضي القيادات الدينية في تفسير الأحداث تفسيراً دينياً مستهدفة من وراء ذلك اثبات فشل النظم التي وضعها الإنسان في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً.

ويطول بنا المقام لو عرضنا لكل تفسيراتهم، وقد يكفي أن نشير هنا إلى أنواع الفشل التي فسروها بابتعاد الناس عن النظام الإلهي واعتماد الناس على النظم البشرية ـ وبخاصة النظامين، الليبرالي والاشتراكي.

وهذه هي المجالات التي تناولوها بالحديث:
فشل في المجال الاقتصادي.
فشل في مجال الحرية والطمأنينة للشعب.
فشل في المجال العسكري.
فشل في المجال الروحي.
فشل في المجال الأخلاقي.
فشل في المجال العربي الاسلامي.

وفي كل وقفة مع هذا النوع أو ذاك، تؤكد الجماعات الدينية أن الفشل قد جاء من اعتماد الناس على غير النظام الرباني، وأنهم لو اعتمدوا على النظام الرباني لما كان هناك فشل على الاطلاق.

ويصدق بعض الناس هذا الذي يقال، وينضمون إلى هذه الجماعات مؤمنين بأن كل ما تعاني من أزمات، ليس سببه التخلف، وإنما سببه الابتعاد عن نظام الله.

وجاء في نهاية الحديث عن هذه الأنواع من الفشل: «فماذا بعد هذا كله؟ وماذا تعني انجازات جزئية ومكاسب وقتية أمام الخسائر الكبرى والفشل العام؟».

---

(٢٩) يوسف القرضاوي، الحل الاسلامي فريضة وضرورة، ص ٩ ـ ١٠.

ـ ثم كانت الثورة الإسلامية في إيران، وقيام حكومة إسلامية هناك.

لقد لعبت هذه الفكرة بعقول أعضاء الجماعات الدينية العاملين في ميدان الصحوة الإسلامية، وأخذوا يعتقدون أنهم قد أصبحوا قريبي العهد بالنصر ـ من حيث إنهم جند الله، والله سبحانه وتعالى هو الذي يقول: ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾[30].

وأخذوا يبشرون بالنصر، ناسين أو متناسين الفرق بينهم والثورة الايرانية، من حيث إن هناك وحدة في القيادة وأن هنا تعداداً في القيادة، ومن حيث إن هناك نظاماً شيعياً يجعل للإمام سلطة دينية، وأن أوامره مطاعة بدون توقف أو سؤال. أما هنا فالنظام سني، وطاعة الامام أو القائد غير واجبة وجوباً دينياً عند الأكثرين.

وكان من أسباب ذلك أيضاً ما يكتب عن ثورات الشباب في أوروبا وأمريكا على النظم القائمة هناك، فاتخذت الجماعات الدينية من هذه الثورات الدليل على فشل هذه النظم في بلادها، وأنها سوف تكون أفشل في بلادنا من حيث عدم ملاءمتها لتراثنا وثقافتنا، وأنه من الأفضل لنا أن نعود إلى نظامنا الإسلامي الذي جربناه من قبل ونجحت التجربة؛ وأنه لولا الاستعمار وإحلاله النظم الأوروبية محل النظم الإسلامية لكان شأننا اليوم أفضل بكثير مما نحن عليه. وصدق الكثيرون هذا ودعوا إلى العودة إلى النظام الإسلامي.

ـ وتبقى بعد ذلك ظاهرة انتشار لا بد من الحديث عنها من حيث انها ظاهرة لا علاقة لها بالجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة الاسلامية. وهي ظاهرة شكلية تدل على التدين وليس على العمل الثوري. إن كثيرين من المتدينين، ومن الذين يحجون إلى بيت الله الحرام، من الرجال ومن النساء، يحبون ما عرف عنه أنه الزي الاسلامي. يحبونه إرضاء لعواطفهم الدينية، وليس لسبب آخر من تلك الأسباب التي تصدر عنها الجماعات الدينية.

هذا الشكل من الأزياء، ومن ترك اللحى تطول، ومن أمثال ذلك يجعل بعض الناس يدخلون هؤلاء المتدينين في زمرة الجماعات الدينية ـ وليس الأمر كذلك.

لا يصح أن ننظر إلى هؤلاء المتدينين الذين يرضون عواطفهم الدينية بالمظاهر الشكلية، نظرتنا إلى العاملين في ميدان الصحوة الإسلامية، ونضخم بذلك عدد الأعضاء في الجماعات الدينية التي تعمل بالأساليب الثورية. يجب ألا تخدعنا هذه المظاهر الشكلية.

ج ـ الأهداف والوسائل

حددت الجماعات الدينية الهدف من الصحوة الإسلامية على أنه بناء المجتمع الإسلامي ـ المجتمع الذي يستطيع أن يفرز جماعة أولي الأمر وأهل الحل والعقد ـ وهؤلاء هم الذين سيختارون الخليفة، ويعيدون إلى المسلمين نظام الحكم الإسلامي، وهو الخلافة.

والخلافة التي تقصدها الجماعات الدينية هي خلافة الخلفاء الراشدين ـ وليست تلك الخلافة

(٣٠) القرآن الكريم، «سورة الصافات،» الآية ١٧٣.

التي أصبحت ملكاً عضوضاً بنشأة نظام ولاية العهد، وحكم الأسر: الأمويون، والعباسيون، والعثمانيون. . . إلخ.

وحددت الجماعات الدينية أيضاً الشروط التي يجب أن تتوافر في المجتمع ليصبح مجتمعاً إسلامياً. وعمدت هذه الجماعات عند وضعها لهذه الشروط ان تقدم وصفاً نافياً، تنفي به أن يكون المجتمع المصري مجتمعاً إسلامياً بهذه الأعمال التي يقوم بها، ويراها إسلامية - مع أنها ليست من الإسلام في قليل أو كثير.

والجماعات الدينية حين تنفي عن المجتمع المصري إسلامه، إنما تفعل ذلك كي تبيح لنفسها الثورة على هذا المجتمع القائم، والعمل على إعادة بنائه من جديد على أساس إسلامي سليم.

إنها تمضي في السبيل التي رسمها سيد قطب عندما رمى هذا المجتمع بأنه مجتمع جاهلي.

إنهم يقولون بما رواه د. يوسف القرضاوي: «ليس المجتمع الإسلامي هو الذي ينص في دستوره على أن دين دولته هو الإسلام، ثم يسير كل شيء له أهمية في الدولة، بعيداً عن الإسلام. وليس هو الذي يعطل دواوينه

ووزاراته في أيام الجمع، ويحتفل بالأعياد الإسلامية، ويذيع من إذاعته الآذان والقرآن الكريم - ومع هذا لا يشجع المصلين على إقامة الصلاة، ولا يعاقب المقصرين على ترك الصلاة.

وهو كذلك لا يحكم بشريعة القرآن، ولا يأخذ المجتمع بآداب القرآن وليس هو كذلك الذي يضع قوانين شرعية إسلامية، أو يعدل قوانينه بما يتلاءم مع الشريعة الإسلامية - ثم يدع الحياة الاجتماعية والفكرية والسلوكية تمضي في غير اتجاه الإسلام.

إن المجتمع الإسلامي هو الذي توجهه عقائد الإسلام، وتحكمه شرائع الإسلام، وتقوده مفاهيم الإسلام، وتسوده أخلاق الإسلام، وتسيطر عليه تقاليد الإسلام، وتسري في كل جنباته روح الإسلام، ويصبغ كل شيء فيه بصبغة الإسلام - «صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة؟».

إنه مجتمع عقيدة وفكر، مجتمع دعوة ورسالة - فلا بد أن يتمثل ذلك في جميع نواحي حياته: روحية ومادية، فكرية وسلوكية، تربوية وثقافية، نفسية واجتماعية، اقتصادية وسياسية.

ويقيمون الدليل على أن بناء مثل هذا المجتمع سهل يسير بمثل يضربونه، ويقولون فيه:

لقد رأينا نماذج من المجتمعات العقائدية في عصرنا هذا. رأينا في الاتحاد السوفياتي والصين وغيرها من بلدان المعسكر الشرقي.

ولقد رأينا كيف عملوا على صبغ الحياة الاجتماعية كلها بصبغتهم المذهبية: في السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم والاعلام والفنون.

فعلوا ذلك باستخدام شتى الوسائل ومختلف الأساليب التي أتاحها العصر لأبنائه»[31].

وحدّدت الجماعات الدينية أيضاً الأدوات التي ستعتمد عليها في بلوغ غاياتها من الصحوة الإسلامية. فعلت ذلك بعد أن استعرضت كل الأدوات التي جربتها من قبل، والتي انتهت من

(٣١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص١٤٨ وما بعدها.

تقويمها إلى أنها أصبحت غير صالحة، أو على أقل تقدير أصبحت غير كافية لتحقيق الأهداف وبلوغ الغايات.

وجاء تقويم هذه الأدوات في إطار المجتمع الجاهلي الذي ستواجه به الجماعات الدينية، والذي سيدافع عن مقدساته أمام هجمات الجماعات الدينية.

ـ وأولى الأدوات التي جرت عليها عمليات التقويم، أداة الوعظ والإرشاد ـ تلك الأداة التي استثمرها حسن البنا، أول مرشد عام لجماعة الاخوان.

وترى الجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة الإسلامية المعاصرة أن هذه الأداة غير كافية أبداً في تحقيق الأهداف، وبلوغ الغايات.

إنهم يقولون: «إن تأثير الوعظ والإرشاد محصور في رواد المساجد وأشباههم ممن لا يزالون على اتصال بالتدين والعبادة. أما الملاحدة والإباحيون وحملة الأفكار الهدامة والعقائد الضالة فإنهم لا يحضرون أماكن الوعظ أصلاً. وأنه من هنا يعجز الوعظ عن أن يؤثر فيهم، ويجعلهم من لبنات بناء المجتمع الإسلامي.

ويضيفون: إن الوعظ والإرشاد وسيلة يقصد بها التأثير على الأفراد. أما تغيير المجتمعات بتبديل مفاهيمها وقيمها وتقاليدها وقوانينها، فأمر فوق قدرة الوعظ، وفوق طاقة الواعظ.

ويوضحون أن أجهزة التأثير المضادة لمنبر الوعظ، أصبحت أعظم خطراً وأبعد أثراً. فلم تعد الكلمة المسموعة وحدها هي العنصر المؤثر في التوجيه والتغيير، فهناك الكلمة المكتوبة، وهناك الكلمة المسموعة التي تصاحب الصورة المشاهدة في التلفزيون والسينما والمسرح، وتأثيرها أفعل وأقوى وأنفذ لاجتماع حاستي السمع والبصر على التأثر بها، ولتكرارها اليومي، ومصاحبتها للناس ساعات طويلة كل يوم، وكل ليلة. وماذا عسى أن تفعل خطبة الخطيب في المسجد، أو درس الواعظ، أمام هذا السيل من الكلام المسموع... ماذا يفعل المنبر أمام المذياع... والمسرح والخيالة... وماذا يكون تأثير الواعظ البليغ، إذا كانت هذه الوسائل الجبارة تسير في اتجاه غير اتجاهه، وتعمل لمهمة غير مهمته.

إن الواعظ قد يحتاج إلى أن يقول كلمة الحق في وجه الحكام، فكيف يستطيع ذلك وقوته وقوت عياله بيد هؤلاء الحاكمين. فالواعظ المخلص يواجه محنة شديدة لا يصبر عليها إلا أولو العزم ـ وقليل ما هم. وحتى الواعظ المتطوع الذي لا يأخذ أي راتب من الدولة، لا يجد الحرية دائماً ليقول ما يريد. ففي عهد الديكتاتوريات يصبح المنبر موجهاً ـ شأنه شأن الاقتصاد والاعلام والسياسة. ومن لم يسر في خط الحاكم لم يبق له مكان إلا في السجون والمعتقلات».

ـ وثانية الأدوات التي استبعدت بعد أن جرت عليها عمليات التقويم، هي أداة الخدمات الاجتماعية التي اعتمد عليها هي الأخرى المرشد العام للاخوان المسلمين، حسن البنا.

يقولون في هذه الأداة: «إن الفساد الاجتماعي الذي نشكو منه، قد تغلغل في أعماق المجتمع وسرى في كيانه، فلم يعد ينفع فيه الترقيع الجزئي والاصلاح الجانبي، من حيث ان هذا أشبه ما يكون بإعطاء المسكنات لمريض يحتاج في علاجه إلى عملية جراحية. إنه لا بد من الإصلاح الكلي الشامل ـ وذلك لا يكون بإنشاء المؤسسات من مثل: المساجد، والمستوصفات، ولجان جمع الزكاة، وما أشبه.

إنه من الخطأ النظر الى النواحي الاجتماعية مفصولة عن جوانب المجتمع الأخرى، من حيث ان هناك ارتباطاً متيناً بين الفساد الاجتماعي والفساد الفكري والفساد التشريعي والفساد الإداري والفساد السياسي والفساد الاقتصادي والفساد الثقافي والتعليمي.

إن محاولة إصلاح جانب واحد من هذه الجوانب ـ مع إغفال الجوانب الأخرى ـ عبث، وغفلة عن طبيعة المجتمع والحياة.

إن الذي نريده من المجتمع شيء أكبر من محاربة الفقر والمرض والجهل ـ وإن كان ذلك من أهم ما نهدف إليه.

إننا نريد مجتمعاً جديداً، مجتمعاً إسلامياً بمعنى الكلمة. مجتمعاً يعيش بالإسلام ويعيش للإسلام... مجتمعاً يجاهد من أجل تبليغ الدعوة الإسلامية، وتحقيق الوحدة الإسلامية المنشودة والخلافة الإسلامية المفقودة.

وهذا المجتمع العقائدي المتميز بأهدافه ومناهجه، ومقوماته وخصائصه، وإفكاره ومشاعره، وأخلاقه وآدابه، ونظمه وتشريعاته، لا يتصور أن يقيمه مجرد الإكثار من المؤسسات الخيرية، والاصلاحات الاجتماعية الجزئية.

إنه التغيير الجذري الذي يحتاج إلى العمل الثوري».

ـ القرارات الحكومية والقوانين الرسمية وهذه الأداة لم تغب عن بال حسن البنا، ومن أجلها كان يتوجه إلى الملك فاروق، ورؤساء الحكومات من أمثال علي ماهر، حيث كان يظن أنه عن طريقهم يستطيع إدخال الحكومة كعامل من عوامل دفع الناس في المجتمع إلى ممارسة الحياة على أساس من القيم الإسلامية. ولكن قال رأيه وخاب ظنه وأدرك أن ذلك غير ممكن. ولم تفده مقولة: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن في شي.

وتفسر الجماعات الدينية عجز الحاكمين عن تغيير المجتمع بالقرارات والقوانين، على الوجه التالي:

«إن الحاكم لا بد له من جماعة قوية تسنده وتحميه، وبدون ذلك لا يبقى. بل بدونه لا يصل صاحب الحكم إلى الحكم ابتداء.

والحاكم لا يصل إلى مقعد الحكم في ظل كوكبة من ملائكة السماء، بل في ظل كتلة من أهل الأرض. إنه لا يصل إلى سلطان الحكم إلا بجماعة ـ وهذا في حاكم عادي.. فكيف إذا كان الحاكم صاحب عقيدة يريد سيادتها، وحامل منهاج يريد تحقيقه في حياة الناس؟ وكيف إذا كان هذا المنهاج يتضمن مثلاً عليا يتطلب تنفيذها إرادة، وصبراً، وجهاداً؟

وكيف إذا كان لهذا المنهاج خصوم متربصون، وأعداء كثر سافرون ومقنعون؟ وكيف إذا كان المجتمع الذي تحقق فيه ذلك قد كثر فيه التخريب إلى حد يتطلب بناءه من جديد؟ إن هذا يجعل مهمة الحاكم مستحيلة ما لم تكن له قوة تحميه، وأعوان مخلصون يجمعون القوة إلى الأمانة، والكفاية إلى الديانة.

إنه بدون هؤلاء الأقوياء الأمناء تظل الأفكار النظرية للحكم المنشود، والدولة المثالية المرتقبة، حبراً على ورق. ولقد رأينا دساتير هي أقرب ما تكون إلى الإسلام ـ ومع هذا لم يقم المجتمع الإسلامي المنشود.

إنه من هنا نعلم أن تصور حاكم ما لنفسه، أو تصور بعض الناس له انه قادر على تغيير صورة المجتمع بقرارات ثورية، أو مراسيم دستورية تصور غير صحيح ـ لأنه مبني على عدم الإحاطة بإمكانية الحاكم وبتعقيد المجتمع.

وهناك شيء آخر غير قدرة الحاكم على التغيير الجذري المطلوب هو مدى إرادة الحكام المسلمين الحاليين لتطبيق أحكام الإسلام، وإقامة مجتمع إسلامي حقيقي، واستئناف حياة إسلامية صحيحة.

هل تتوافر لدى الحكام المسلمين النية الصادقة، والإرادة الحازمة للعودة إلى الإسلام عقيدة، وشريعة، ونظام

حياة. إن المرء ليشك في ذلك كثيراً ـ على الرغم من أن فيهم من يصلي، ويصوم، ويحج ويعتمر ولكنهم لا يذهبون في التدين إلى ما هو أبعد من ذلك.

فمنهم من تصور الدين علاقة فردية بين المرء وربه، ولا صلة له بالسياسة، ولا شأن له بالدولة.. ومنهم من يشك في صلاحية الإسلام لقيادة الدولة المعاصرة وتوجيه المجتمع الحديث، ومواكبة التطور العالمي ومنهم من يخشى عاقبة الرجوع إلى الإسلام، فتغضب عليه القوى المعارضة للإسلام.

لهذا يصعب على الدارس أن يصدق أنه يوجد في هؤلاء الحكام القائمين اليوم على أمر الشعوب الإسلامية من يريد بصدق الرجعة إلى الإسلام.

إن الأمر يحتاج إلى تربية واعداد لم يتهيأ له هؤلاء بعد.

إن الحاكمين يقاومون بكل قوة كل حركة إسلامية يخافون يوماً أن تتحول إلى دولة، ولا يكتفون بالسجن والاعتقال والاضطهاد، بل يصبغون أيديهم بالدم إذا احتاج الأمر إلى الدم ـ وإلا فلماذا قتل حسن البنا، وعبدالقادر عوده، وسيد قطب».

ـ **الانقلابات العسكرية**، هذه الأداة لم تجرب في أيام حسن البنا، وإنما جربت بعد وفاته ـ أي بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢.

والذين جربوها هم الأخوان المسلمون، وكانت التجربة وبالاً عليهم ـ كما سبق أن ذكرنا. ومن هنا يمكن أن نتعرف على موقف الأخوان من هذه الأداة في مرحلتين: الأولى مرحلة ما قبل الثورة، والثانية مرحلة ما بعد قيام الثورة وقطع العلاقات بين الأخوان والثورة.

ففي المرحلة الأولى كانوا يعدون العدة لذلك، وكانوا يزجون بالشباب في الكليات العسكرية منذ أيام حسن البنا، وكان منطقهم يومذاك، هو:

«إن تغيير المنكر باليد ـ أي بالقوة المادية ـ واجب لا يسقط إلا بالعجز عنه ـ وليس هناك منكر أكبر من استحلال الحكم بغير ما أنزل الله.

إنه كفر وظلم وفسوق بنص القرآن الكريم.

وإن القوة هي أضمن طريق لإحقاق الحق، ومن لم يخضع لقوة المنطق خضع لمنطق القوة.

وإن الجهاد لإقامة الحكم الإسلامي فريضة على المسلمين. بل إقامته في حال فقده أوجب من الدفاع عنه في حال وجوده. وان النبي صلى الله عليه وسلم استخدم القوة لقهر أعدائه عندما لم يجد مناصاً من ذلك، وأذن الله في قتال من ظلموه وأخرجوه وأصحابه من ديارهم بغير حق، إلا أن يقولوا: ربنا الله. ولنا في رسول الله أسوة حسنة.

وإن أهل الباطل نجحوا في استخدام القوة العسكرية، واستولوا بها على السلطة ـ لخدمة باطلهم. أوليس أهل الحق أولى باستخدامها لنصرة حقهم؟

وان الحرية السياسية في عالمنا الإسلامي مفقودة تماماً، وأصبح التحرك الإسلامي عملاً ضد الدولة أو النظام، ولا أمل في الوصول إلى الحكم الإسلامي بالكفاح السلمي وبالوسائل الديمقراطية، فلم يبق إلا الحل العسكري لتغيير هذا الوضع ـ إما لصالح الفكرة الإسلامية أو صالح الحريات.

وإن الحركة الإسلامية في حاجة دائمة إلى قوة عسكرية تحميها من بطش الطغاة من الحاكمين، وهي بدون ذلك

معرضة لأن تضرب ضربات قاتلة، ولن تستطيع الدفاع عن نفسها وهي عزلاء. ولن يفل الحديد إلا الحديد.

لا بد للحركة الإسلامية من إعداد قوة مستعدة للدفاع عن النفس إن لم تكن لتحقيق النصر.

وإن التدريب العسكري في حد ذاته مطلوب للإنسان المسلم ـ وبخاصة عضو الحركة الإسلامية، لأنه ينمي فيه القوة، والخشونة، والاحتمال، والثقة بالنفس، وغيرها من الفضائل التي لا تستغني عنها أمة في نهضتها».

كانت تلك أقوال الأخوان المسلمين قبل الثورة، وقبل أن يصطدموا بالثورة. أما بعد أن حدث ما حدث فقد تغيرت الأقوال إلى الحد الذي تدان فيه الانقلابات العسكرية ـ أي الثورة.

لقد قالوا بعد ان فعلت الثورة بهم ما فعلت:

«إن النجاح في الاستيلاء على السلطة بالقوة لا يعني حتماً، النجاح في تطبيق المبادىء التي من أجلها كان الانقلاب.

وإن القوانين الوضعية الحالية تمنع قيام أي جماعة عسكرية ـ وهذا يؤدي إلى الاصطدام الحتمي بالسلطة، وبذا تتعرض الحركة الإسلامية لأخطار غير مأمونة العواقب.

وإنه ـ ما دام تكوين الجماعات العسكرية ممنوعاً ـ يتم تكوين الجماعات العسكرية في سرية تامة. وفي سراديب هذه السرية كثيراً ما تتسرب عناصر غير مأمونة.

وإن التجارب قد علمتنا، أن أية قوة عسكرية شعبية لم تعد تكفي في عصرنا هذا لمواجهة قوات الدولة المسلحة ـ لبعد المسافة بين قدرة كل من الطرفين، ومدى إمكاناته. وأمامنا أمثلة وتجارب لا يزال صداها يدوي في الأسماع.

وإن الانقلاب العسكري، حتى لو قام به الجيش ونجح في تسلم زمام السلطة، لا يلبث أن يطيح به انقلاب عسكري مثله وبذا تعيش الأمة في بلبلة وفوضى.

ثم إن الرجل العسكري ـ بحكم تربيته القائمة على الضبط والربط وبحكم ما تحت يده من قوة ـ لا يعتد بالمنطق والدليل، ولا يفهم لغة الحوار والمعارضة. إنما يفهم لغة واحدة هي الأمر والتنفيذ.

إنه إذا تمكنت فئة عسكرية من الوصول إلى الحكم كانت هذه هي لغتها الوحيدة في معاملة المعارضين.

ولقد كان للحركة الاسلامية الشعبية قوة عسكرية منظمة مدربة، فلم تغن عنها شيئاً، ولم تستطع الدفاع عنها أمام طغيان السلطة.

ولعلها كانت السبب في عنف الضربة الموجهة إليها. أو على الأقل، اتخذوها حجة يبررون بها هذه الضربات الوحشية التي ألحقوها بالحركة الإسلامية الشعبية.

إن الانقلابات العسكرية كثيراً ما تقذف إلى سدة الحكم بأناس لا يصلحون للحكم. يقفزون فجأة من الظلام إلى الأضواء، وعلى الشعوب أن تسلم قيادها لهؤلاء.

وهذه هي الخطورة في الحكم الذي يأتي به انقلاب عسكري يفرض على الشعب بحكم الثورة.

إن الأمر خاضع للمصادفة.

وأخطر من ذلك أن يستخدم الجيش بوليساً سياسياً أو جهاز مخابرات. إنه في هذه الحالة يرهب الشعب، وتصبح مهمته حماية النظام ـ وبعبارة أصرح حماية الفئة الحاكمة. لا حماية الوطن.

إن الانقلاب العسكري معناه: فرض اتجاه معين، أو فكر معين أو شخص معين، بقوة السـلاح. فالغلبـة للقوة، والكلمة للأقوى. الكلمة لمن معه الدبابة والمدرعة ـ لا لمن معه الشعب.

إن من شر ما يؤذي الإنسان ويعذبه، إن حكمـه من لا يرضى عنـه. وشر من ذلك أن يـرغم ـ تحت تهديـد القوة الباطشة ـ على تأييد من يكره، والتصفيق لمن يلعنه بلسانه وقلبه».

هذا هو الموقف بالنسبة إلى أدوات تحقيق أهداف الصحـوة الإسلاميـة الأدوات التي تقصر عن تحقيق هذه الأهداف.

ويقول قائل الجماعات الدينية ـ د. يوسف القرضاوي، تعليقاً على ذلك ما يلي[٣٢]:

«إن تحقيق الحـل الإسلامي المنشـود، الذي يتمثـل في بناء مجتمـع إسلامي سليم، وقيـام حكم إسـلامي رشيـد، واستئناف حياة إسلامية صحيحة لا يمكن أن يتم بالقرارات الحكومية الآلية، ولا بـالانقلابـات العسكريـة الثوريـة، ولا بالوعظ والارشاد وحدهما، ولا بالخدمات الاجتماعية الجزئية.

إن الحل المنشود لا بد أن تسبقه حركة إسلامية، حركة واعية شاملة. حركة تمهد له وتدعو إليـه، وتعد لـه رجالـه وأنصاره.

إن الحل الإسلامي لا بد أن يسبقه عمل إسلامي على مستواه وان العمل الإسلامي المـطلوب لا بد من أن يكـون عملاً جماعياً، قائماً على أساس من التنظيم حتى يحقق أهدافه.

والقـاعدة الشرعيـة: ان ما لا يتم الـواجب إلا به فهـو واجب. وإقامـة مجتمع إسـلامي تحكمـه عقيـدة الإسـلام وشريعته، أمر واجب ـ ولا سبيل إلى تحقيق هذا الواجب إلا بجماعـة . . . ولا بد للعمـل الإسلامي المثمـر من التنظيم، فلا يكفي أن يكون جماعياً حتى يكون منظماً. بل لا يكون جماعياً حقيقة إلا بتنظيم العلاقات بين القيادة والجنود.

والإسلام يحرص على التنظيم في كل شيء ـ حتى في الأمور العادية. وفي الحـديث النبوي: إذا كنتم ثـلاثة فـأمروا أحدكم. والأصل في القيادة أن تكون فردية ـ فهذا هو الموافق للنصوص والسـوابق الإسلاميـة وهو الـذي يجعل للقيـادة سرعة الحركة والقدرة على تصريف الأمور.

والجندية التي نعنيها هي التي تنفذ ما تؤمر به، ملتزمة طـاعة القيـادة في اليسر والعسر وفي المنشط والمكره، متنـازلة عن رأيها الفردي لرأي الجماعة ـ ما لم يكن هناك معصية بيقين، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

لا بد من حركة إسلامية واعية، تحمل عبء الدعـوة إلى تطبيق النـظام الإسلامي، وإحيـاء المجتمع الإسـلامي، وتكوين الجيل المحمدي الذي يمهد السبيل للعودة إلى حكم القرآن ودولة الإسلام.

سئل أحد الدعاة الإسلاميين: كيف تتصور قيام حكم إسلامي راشد؟

فأجاب، بأحد طريقين. فإما أن ينتقل الإيمان إلى قلوب الحاكمين، أو ينتقل الحكم إلى أيدي المؤمنين.

ولو أن الإيمان يسهل انتقاله إلى قلوب الحاكمـين لاختصرت الطريق اختصـاراً، وكفى الله المؤمنين القتـال ـ ولكن يبدو أن هذا ليس أكثر من حلم لذيـذ لا يمت إلى الواقـع بصلة. ولم يبق إذن إلاّ الشق الثاني، وهـو أن ينتقل الحكم إلى أيدي المؤمنين.

---

(٣٢) المصدر نفسه.

وانتقال الحكم إلى أيدي المؤمنين ليس له أداة واحدة في عرف العاملين في ميدان الصحوة، وتلك الأداة هي العمل الثوري القائم على أساس القتل والقتال».

ثانياً: مستقبل الصحوة

الطريق إلى اكتشاف مستقبل الصحوة الإسلامية في مصر، هو الدراسة العلمية لواقع هذه الصحوة حالياً، ولما يحيط بهذا الواقع من عوامل مؤثرة فيه، ودافعة به إلى أن يكون المنطلق نحو النجاح أو نحو الفشل ـ نحو تحقيق الصحوة لأهدافها وبلوغ غاياتها، أو الانصراف عن هذه الغايات، والاكتفاء بترديد الشعارات الدالة على تمسك أصحاب الصحوة بالأهداف والغايات، تمسكاً نظرياً على أقل تقدير.

والدراسة العلمية لهذا الواقع إنما تنصب في الحقيقة على العناصر المكونة لهذا الواقع، وعلى تحليلها الذي يكشف عن مدى قدراتها وإمكاناتها: فهل هي من القوة بحيث يمكن أن تقود إلى النجاح، أو هي من عوامل الضعف بحيث يمكن أن تؤدي إلى الفشل؟

إن هذه العناصر هي المؤشرات التي سوف تدلنا إلى مدى قدرة الصحوة على تحقيق أهدافها، أو قصورها عن تحقيق ذلك. وقبل أن نأخذ سبيلنا في هذه الدراسة، نقف وقفة قصيرة نضع فيها أمام بصر القارىء وبصيرته، تلك الصورة التي رسمها أصحاب الصحوة الإسلامية لواقع هذه الصحوة في مصر.

والراسم لهذه الصورة هو القائد الفكري الذي حل محل سيد قطب في قيادة العاملين في ميدان هذه الصحوة. هو القائد الفكري الذي أطلق على الحركة الإسلامية اسم الصحوة الإسلامية، هو د. القرضاوي الذي أخرج للناس كتباً عدة يصور كل واحد منها بعداً من أبعاد هذه الصحوة. كتباً نشير هنا إلى البعض منها:

- مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام
- غير المسلمين في المجتمع الاسلامي
- الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا
- الحل الاسلامي فريضة وضرورة
- الخصائص العامة للاسلام
- درس النكبة الثانية
- الناس والحق.

والصورة التي رسمها د. القرضاوي للصحوة الإسلامية، تشير إلى أن هذه الصحوة لم تستكمل مقوماتها بعد، وأنها لا تزال في حاجة ماسة إلى استكمال هذه المقومات ـ وإلا جاءت النتيجة على عكس ما يرغب فيه أصحاب الصحوة، جاءت بالفشل والقصور عن تحقيق الأهداف وبلوغ الغايات.

وقال القرضاوي: «لقد أدت الحركة الاسلامية خدمات جلى، وحققت في العالم الإسلامي كله صحوة ـ أعادت للناس الثقة بالاسلام، وربت عشرات الألوف من الشباب الواعين المخلصين الذين وصفوا بأنهم: رهبان الليل وفرسان النهار.

ولولا أن الحركة أثبتت وجودها بالفعل قبل القول، ما تألب الاعداء عليها وأحاطوا بها من كل جانب، وحركوا عملاءهم هنا وهناك لينزلوا بها ضربات دامية، ومحناً قاسية، سيقشعر العالم لهولها يوم يكتبها التاريخ.

وليس معنى هذا ان الحركة سليمة من العيوب خالية من المآخذ كلا.. ولا ريب أن الحركة تحاول التغلب على المعوقات... وتجاهد للأخذ بأسباب القوة والنمو ـ حريصة على ان يكون يومها خيراً من أمسها وأن يكون غدها خيراً من يومها، ومن سار على الدرب وصل.

وحسب المؤمن أن يفكر، ويجتهد، وينوي، ويعمل... أما النتائج فحسابها إلى الله، ولكل امرىء ما نوى، ولكل مجتهد أجره»[٣٣].

وأضاف: «إنما تنجح الحركة الإسلامية في تحقيق الحل الاسلامي، وإقامة المجتمع الإسلامي، واستئناف حياة إسلامية، إذا توافر لها أمور ثلاثة:

(١) جيل مسلم: جيل تقوم الحركة على تكوينه تكويناً إسلامياً صحيحاً متكاملاً، ويكون هذا الجيل الدعائم أو الركائز للمجتمع الإسلامي المنتظر. وإذا كان دعاة الاشتراكية يصرون على أن المجتمع الاشتراكي لا يبنيه إلا الاشتراكيون فدعاة الإسلام أولى ان يقولوا: إن المجتمع المسلم لا يبنيه إلا الاسلاميون... ويشترط في هذا الجيل ان يتميز بـ:

أ ـ الإيمان العميق بالرسالة وسمو أهدافها، وسلامة طريقها، وانتصارها ـ وهذا أساس العمل كله.

ب ـ أخلاق الايمان من: التضحية والايثار، الصبر والشجاعة، الاخلاص والصدق ـ بحيث لا يغريه وعيد، ولا يقعد به شح هالع ولا جبن خالع.

ج ـ الاستمرار في حمل الدعوة والعمل الدؤوب على نشرها، وكسب الأنصار والجنود لها ـ بغير كلل ولا ملل، ولا يأس ولا توقف، مهما ساءت الظروف.

د ـ الانتشار في كافة المجالات والقطاعات: الشعبية والرسمية. المدنية والعسكرية.

هـ ـ ان يضم هذا الجيل عدداً كافياً من المفكرين والقياديين من ذوي النبوغ والكفاية. يكونون أهلاً لثقة الشعب والنهوض بعبء بناء المجتمع الجديد.

(٢) قاعدة جماهيرية إسلامية: والأمر الثاني الذي يجب أن يتوافر للحركة الأسلامية كي تنجح، وجود قاعدة جماهيرية لها من كافة طبقات الشعب ـ وذلك عن طريق تكوين رأي عام إسلامي يناصر الفكرة الإسلامية، يحب دعاتها، ويكره أعداءها، ويحرص على انتصارها.

فلا يكفي أبدا أن تربي الحركة الاسلامية جيلاً مسلماً مخلصاً لا يحس به الشعب ولا يعرفه ولا يتحمس له ـ لأنه في عزلة عنه.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١ وما بعدها.

ومما يساعد الحركة الإسلامية على تكوين هذه القاعدة الجماهيرية المتغلغلة في قوى الشعب المختلفة، أن شعوبنا ما زالت بحمد الله مع الإسلام.

وما زالت آيات القرآن الكريم هي التي يرتعش لها كيان المسلم، كلما خاطبه بها داعية مخلص.

(٣) التغلب على المعوقات: الأمر الثالث الذي يجب أن يتوفر لنجاح الحركة الإسلامية، هو التغلب على المعوقات والموانع التي تقف حائلاً بينها وبين الوصول إلى أهدافها وغاياتها.

لا يكفي لقيام أمر ما أن تتحقق موجباته، بل لا بد أن تنتفي معوقاته أيضاً.

ولا ريب أن هناك معوقات شتى تعترض طريق الحركة الاسلامية - لا بد من مراعاتها، ودراستها، ومحاولة التغلب عليها.

هناك معوقات من جهة الشعب، تعزل مجموعة من الجماهير المسلمة عن الحركة الإسلامية - ينبغي أن تضعها في الاعتبار.

من أهم هذه المعوقات:

أ - الجهل بالإسلام، والجهل بالدعوات المناهضة للإسلام، والجهل بحقيقة الحركة الإسلامية.

ب - اليأس من انتصار الحركة الإسلامية، والاعتقاد بأنها حركة لا مستقبل لها.

ج - الخوف من الاضطهاد المتكرر والضربات الوحشية المتلاحقة للأعضاء والمناصرين - وحتى المساندين من بعيد.

وعمل الحركة هو مقاومة كل ذلك... وهناك معوقات من جانب القوى المناوئة.

هناك معوقات مادية تتمثل في القوى المناوئة للعودة إلى حكم الإسلام، والتي تعمل بكل قوة وبكل وسيلة لإجهاض أية محاولة جادة وصادقة لتحقيق هذه العودة المفروضة على المسلمين بحكم إيمانهم.

من هذه المعوقات:

(أ) نفوذ أجنبي قوي.
(ب) وجود حكم عسكري علماني متمكن.
(ج) وجود ظروف دولية معاكسة.

وهناك معوقات من داخل الحركة نفسها.

وهذه أشد خطراً من تلك المعوقات التي أشرنا إليها سابقاً.

ومن أهم هذه المعوقات التي تكون في داخل الحركة:

(١) اختلاف الكلمة. حيث تصبح الحركة الواحدة المنسجمة في الظاهر مجموعة حركات متباينة في الواقع. نتيجة اختلاف المطامع.

وهذا هو سبيل الفشل وبداية الانهيار... وقد كان مؤسس الحركة الإسلامية الحديثة الشهيد حسن البنا، كثير التحذير لاتباعه من الاختلاف والتفرق.

كان يقول: أنا لا أخشى عليكم من أعدائكم، بل أخشى عليكم من أنفسكم.

لا أخشى عليكم من الإنجليز، أو الأمريكان، أو الروس، ولا غيرهم وإنما أخشى عليكم أمرين:

أن تتخلوا عن الله تعالى فيتخلى عنكم.
أو أن تتفرقوا فيما بينكم، فلا تجتمعوا إلا بعد فوات الفرصة.

(٢) ضعف التنظيم والتخطيط. ونعني به ضعف الصلة بين القيادة والجنود ـ بحيث لا تعرف القيادة في القمة ماذا يعتمل في أنفس الجمهور في القاعدة، ولا تعرف القاعدة ماذا عند القيادة من أفكار وأخبار ومواقف ـ إما لضعف الإرسال في القيادة أو لعجز الاستقبال في القاعدة.

وقد تكون الصلة قائمة، وقد تصل الأفكار أولاً بأول ـ ولكن الثقة غير متوافرة.

وضعف الثقة يخل بمبدأ الالتزام بالسمع والطاعة في المنشط والمكره ولا تنجح حركة ما لم يستمر أفرادها على الالتزام بهذا المبدأ، مستعدين لتنفيذ الأمر ولو كان مخالفاً لرأيهم.

ومثل ذلك ضعف التخطيط للمستقبل، وغلبة الارتجال، وترك الأمور تجري في أعنتها ـ على طريقة الجبر بين الذين يرون الإنسان مسيراً ولا مخيراً... أو طريقة الآنيين الذي يستمتعون بالحاضر دون اعتبار للماضي ولا تأهب للمستقبل»[٣٤].

تلك هي الصورة التي رسمها د. القرضاوي لواقع الصحوة الإسلامية، والتي كشف لنا فيها عن بعض الملامح التي لم تستكمل بعد والتي ستظل الصورة غير كاملة بدونها.

وهذه الملامح التي لم تستكمل بعد هي: الجيل المسلم، والقاعدة الجماهيرية الإسلامية، والعقبات التي يجب تخطيها. وهي من العوامل التي تملك التأثير القوي على مستقبل الصحوة الإسلامية. ونستطيع هنا أن نقف عند بعض هذه الملامح لنتبين الكيفية التي تسير بها نحو المستقبل.

وأول هذه الملامح، ما يذهب إليه د. القرضاوي من أن الحركة الإسلامية قد أثبتت وجودها، وأنها تضم عشرات الألوف من جند الله ـ عشرات الألوف، وليس مئات الألوف، أو ألوف الألوف. وهذا إنما يعني أن العدد لا يزال قليلاً جداً، وانه يشكل نسبة مائوية من عدد السكان تقل عن نصف في المائة.

ولعل هذه النسبة الضئيلة هي التي دعت إلى القول بأن الحركة كي تنجح لا بد لها من جيل مسلم، ومن قاعدة جماهيرية مسلمة.

وليس من شك في أن ضآلة العدد إلى هذا الحد مؤشر يشير إلى ضعف الحركة لا إلى قوتها. وان استكمال القوى البشرية بالجيل المسلم وبالقاعدة الجماهيرية في المستقبل ـ أمر قد يطول أمده.

والملمح الثاني، أن الشعب يخشى الحكومة حين يساند هذه الحركة، وقد يكون هذا صحيحاً ـ ولكن هناك أمراً آخر يجب أن نحسب له حسابه هو ان الشعب المصري قد تعود أن يكون مع السلطة، ولا يواجهها إلا في القليل النادر جداً، وفي الأمور التي تتصل بحياته اتصالاً مباشراً.

والشعب في مصر شعب متدين، ويفهم التدين على أنه المعتقدات والعبادات، ولا يفهمه أبداً

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧ وما بعدها.

أنه السلطة. ومن هنا لا يساند الشعب الحركة الإسلامية ضد الحكومة ـ أي السلطة. انه قد تعود أن يكون لها وليس عليها. وليس من شك في أن هذا يعتبر من المؤشرات التي تشير إلى أن الشعب لن يساند الحركة على حساب السلطة.

والملمح الثالث، هو حديث د. القرضاوي عن عدم الثقة بين القادة والجند إلى الحد الذي يبرز فيه عدم الالتزام. ومنشأ هذا هو أن الحركة الإسلامية تنتشر على أساس من التنظيم السري الذي يقوم على الشعب التي قد لا تعرف الواحدة منها الأخرى.

وليس يخفى أن التنظيمات السرية تقوم على الثقة، وعلى الاحتراز ـ أي عدم الثقة، في وقت معاً. ومن هنا ستظل ظاهرة عدم الثقة موجودة حتى تكون العلنية. والله وحده هو الذي يعلم متى تخرج الحركة من السرية إلى العلنية.

وفي ظلال هذه السرية الغامضة تلعب النظم السياسية: البوليسية والرجعية والرأسمالية أدوارها ـ تلك الأدوار التي تزيد من الشكوك والريب والتي تؤدي في النهاية الى الاتهامات، والى الانفصال، ومزيد من الفرقة والانقسام.

فالنظم البوليسية بعثت بأعوانها إلى الجماعات الدينية لتكون على معرفة عاجلة بما تدبره هذه الجماعات في الخفاء، وقد تستعين الدول البوليسية بأعوانها من أجل الايقاع بين أعضاء هذه الجماعات، بعضها بالبعض الآخر ـ من أجل صرفها عن المهام الرئيسية التي أعدت نفسها من أجل تحمل مسؤوليتها. وهذا عامل من عوامل الضعف ـ وليس من عوامل القوة.

والنظم المحافظة تلعب دورها عن طريق المال والسلاح تقدمهما للقادة، ليعملوا في سبيل ضرب حركة التقدم ـ وبخاصة الديمقراطية والاشتراكية. وذلك كله حتى لا تنتشر العدوى، وتطالب النظم المحافظة بالأخذ بأسباب التقدم وممارسة الحياة على أساس من الديمقراطية السياسية والاشتراكية الاقتصادية، والتحرر الاجتماعي.

والنظم الرأسمالية ـ كأمريكا مثلاً ـ تلعب دورها عن طريق توظيف الجماعات الدينية في ضرب الاشتراكية والناصرية وما إلى ذلك من النظم التي تحارب الرأسمالية والانفتاح الاقتصادي، وتدعو إلى النظم الاقتصادية التي تخطط للإنتاج وتوزيع الانتاج على أسس من العدل الاجتماعي.

وليس يخفى أن هذه الأدوار جميعها من عوامل الضعف وليست من عوامل القوة والنجاح.

وآخر الملامح التي أشار إليها د. القرضاوي، وأخطرها من وجهة نظرنا، هو الاختلاف في الرأي.

وليس يخفى أن الاختلاف في الرأي، وتعدد وجهات النظر، قد يصل أحياناً إلى الفرقة والانقسام، وإلى تعدد القيادات ما دام هناك فرقة وانقسام.

ولقد رأينا في ما مضى كيف اختلفت الآراء حول الموقف من الثورة وان هذا الاختلاف قد

انتهى إلى تفرّع جماعة الأخوان إلى فروع، وكيف تعددت الجماعات وأخذت كل جماعة منها سبيلاً خاصة بها، وكيف أن جماعة الجهاد قد قامت بتقويم غيرها من الجماعات، وانتهت إلى أنها هي الجماعة الوحيدة التي تجاهد في سبيل الله.

وأرى أن ليس فينا من ينكر ان هذا كان السبب في ضعف جماعة الأخوان، وتشتيت الجهود. ونستطيع الآن أن نقول: إن التاريخ سوف يعيد نفسه. إن السلطات في مصر تقف من جماعة الجهاد، وجماعة المسلمين المعروفة إعلامياً باسم التكفير والهجرة، الموقف نفسه الذي وقفته الثورة في أيام عبدالناصر من جماعة الأخوان، وستكون النتيجة النهائية عند خروج هاتين الجماعتين من السجون والمعتقلات هي النتيجة نفسها التي انتهت إليها جماعة الأخوان. فسوف يبقى في الميدان قوم، وينصرف عن الجهاد والهجرة آخرون، بسبب ما يلاقون من تعذيب واضطهاد...

وقد يعيد التاريخ نفسه وتتكرر الأحداث، ويلقى بالمجاهدين في السجون والمعتقلات، ويخرجون وقد تفرقوا وقعد عن الجهاد من قعد، واستمر قائماً بعمليات الجهاد من يستمر. وفي ذلك إضعاف للحركة الإسلامية.

وننهي هذا الحديث بالتأكيد على أن كل ما ذكره د. القرضاوي مما تحتاجه الحركة كي تنجح، لا يزال يشكل عقبات في سبيل الصحوة. عقبات تجعل مستقبل الصحوة أقرب إلى الفشل منه إلى النجاح.

ونترك الآن هذه الصورة التي رسمها أصحاب الصحوة لواقع الصحوة وننتقل إلى الصورة التي سنرسمها نحن لهذا الواقع وكيف يمكن أن يكون المنطلق نحو المستقبل... نفعل ذلك لنتبين إلى أيّ حدّ يمكن للصحوة أن تنجح أو تفشل في تحقيق أهدافها في بناء المجتمع الإسلامي... وفي إقامة الحكومة الإسلامية.

والعنصر الذي ستنصب عليه الدراسة من واقع الصحوة الإسلامية، هو ذلك العنصر الذي نعتبره المقوم الأساسي للصحوة حالياً ومستقبلاً، والذي لا تصبح الصحوة صحوة إسلامية بدونه. وذلك العنصر هو الإسلام.

والاعتبارات التي تدفعنا إلى ذلك هي:

أولاً: إن الصحوة تعتمد على الإسلام في توصيف عملها: الصحوة الإسلامية، وفي توصيف الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها من وراء ما تقوم به من عمل: بناء المجتمع الإسلامي، وإقامة الحكومة الإسلامية.

ثانياً: إن الصحوة الإسلامية تتخذ من الإسلام أداة تقويم لكل من المجتمع القائم والحكومة القائمة ـ الأمر الذي انتهى بها إلى أن هذا المجتمع مجتمع جاهلي، وأن هذه الحكومة حكومة كافرة، وأنه يجب قتلها وقتالها لاعتبارهما من المرتدين عن دين الله ـ الإسلام.

ثالثاً: إن الصحوة الإسلامية تتخذ من الإسلام أداة تمييز وتمايز بينها وبين الذين يدينون بغير

الإسلام من أفراد المجتمع المصري ـ من حيث ان الحقوق والواجبات التي يتمتع بها الأفـراد لا تقوم على أساس من المواطنة وإنما تقوم على أساس من الدين: الإسلام.

تلك هي الاعتبـارات التي دفعت بنـا إلى أن نتخـذ من الإسـلام مـوضـوعـاً لـدراســة واقـع الصحوة، ومؤشراً يشير إلى مستقبل هذه الصحوة.

وليس يخفى أن هذه الدراسة لن تتم إلا في إطار من الاعتبارات المشار إليها آنفاً.

وقبل أن نأخذ في هذه الدراسة نشير إلى حقيقة مهمة لا يمكن للدراسة أن تتم بـدونها ـ وتلك هي مفهوم الإسلام. المفهوم الذي يمثل واقع الصحوة، والذي سيشير إلى مستقبلها.

إن تحديد هذا المفهوم هو الخطوة الأولى في سبيل التعرف عـلى طبيعة هـذا الصراع القائم بـين الجماعات الـدينية التي تعمـل في ميدان الصحـوة الإسلاميـة والمجتمع القـائم الذي يـرمى بالكفـر، وينعت بأنه مجتمع جاهلي تجب إزالته.

ومفهوم الإسلام يتحدد بالمصدر الذي يصدر عنه الإسـلام. فحين يكـون المصدر هـو المولى سبحانه وتعالى يكون مفهـوم الإسلام هـو الدين ـ الـدين الذي جـاء من عند الله، والـذي حمله إلى الناس النبي العربي محمد بن عبدالله عليه السلام وبينه لهم بالسنة العملية أو القولية.

أما حين يكون المصدر غير ذلك ـ أي حين يكون مصدر الفكر الإسلامي هو الاجتهـاد وأعمال العقل البشري في الوقائع والأحداث فإن الإسلام هنا لا يكون ديناً، وإنما يكون إنتاجاً حضارياً جاء بـه العقل البشري. والـذي يترتب عـلى ذلك أن الإسـلام حين يكـون ديناً يكـون مقدسـاً وملزماً، ويرمى الإنسان بالكفر حين لا يمتثل له.

أما حين يكون الإسلام فكرياً حضارياً مصدره العقل البشري فإنه لا يكـون مقدسـاً، وتكون درجة الإلزام مقدرة بمقدار ما يحقق من مصلحة عامة.

إنه التزام أدبي، ويتخلى عنه حين يكون تحقيق المصلحة بغيره أفضل، وأتم وأكمل.

وسنرى أن الصحوة تخلط بني المفهـومين، وتعـطي للإسـلام الناتـج عن أعمال العقـل البشري الحقوق نفسها التي تعطيها للدين ـ أي الاسلام الصادر عن الحق سبحانه وتعالى.

وهذا الخلط بين المفهومين في العديد من مواقف الصحوة هـو الذي سنعـده من المؤشرات التي تشير إلى مستقبل الصحوة.

والآن، نستطيع أن نبدأ بالدراسة.

١ ـ الإسلام أداة توصيف

توصف به الصحوة، ويوصف به المجتمع الذي يراد بناؤه، وتوصف بـه الحكومـة التي يسعى الساعون إلى إقـامتها. والتـوصيف هنا يستهـدف منه اكسـاب هذه الأمـور نوعـاً من الشرعية ـ هـو

الشرعية الدينية. حماية للجماعات الدينية التي تعمل في ميدان الصحوة.

هذه الجماعات تعلم في يقين أن عملها يناقض الشرعية القانونية، وانه يعرضها لألوان من العقوبات تصل أحياناً إلى حد الاعدام ـ من حيث أن هذا العمل يوصف بأنه الإقدام المبيت على تغيير نظم المجتمع بالقوة: النظم السياسية، والنظم الاقتصادية، والنظم الاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك.

ومثل هذا التغيير وسبيله القوة، يعرض القائمون به للعقوبات الجنائية.

إنه من هنا عمدت الجماعات الدينية إلى إكساب عملها الشرعية الدينية التي يصح لها أن تتخذ منها أساساً لعملها، وحماية لنفسها.

ومن أجل هذه الحماية تعمد الجماعات الدينية إلى التنظيمات السرية ـ حيث تدعو إلى أهدافها في خفاء، وحيث تدرب أعضاءها على استخدام أدوات القتال في خفاء أيضاً. والواقع يكشف لنا عن حقيقتين:

الأولى: إن هذه السرية لم تفد في شيء، فأجهزة الأمن تفضح هذه السرية بين آونة وأخرى، وتصادر الأسلحة وتقدم الأعضاء للمحاكمة. وهذه الحقيقة تعتبر من المؤشرات التي تشير إلى مستقبل هذه الصحوة، فأجهزة الأمن لن تتخلى عن متابعة هذه الجماعات، وسوف تظل كاشفة لاسرارها، ومصادرة لأسلحتها، ومقدمة أعضاءها للمحاكمة ومنتهية إلى الالقاء بهم في المعتقلات وفي السجون.

والذين يخرجون سيحيق بهم ما حاق بزملاء لهم من قبل. سينقسمون على أنفسهم فيناضل منهم من يناضل، ويؤثر السلامة منهم من يؤثر. وهذه الانقسامات التي ستتحقق كل مرة، تشير إلى عوامل ضعف في المستقبل، وليس إلى عوامل قوة.

الثانية: هي تلك التي تتصل بالصفة: الاسلام. وسنقصر الحديث هنا على القوة ما دمنا سنتحدث عن تلك الصفة في بناء المجتمع، وفي إقامة الحكومة، في فقرات خاصة بهما.

واستخدام القوة في تغيير الأبنية التنظيمية ليست من الاسلام ـ الدين في قليل أو في كثير. إنها قد تكون في الإسلام ـ الحضارة الذي مصدره العقل البشري، وتكون على خطأ في التفسير ـ كما سنرى بعد قليل.

والدولة في مصر تقيم الندوات التلفزيونية التي تأتي فيها بعلماء الدين يبينون للناس أن سبيل الإسلام إلى التغيير هو الجدل بالتي هي أحسن، وهو الحوار بالحكمة والموعظة. انه الاقناع عن سبيل العقل، وليس عن سبيل السيف.

ولقد بيّن هؤلاء العلماء للناس معنى الحديث الذي تعتمد عليه الجماعات الدينية في استخدام القوة، وهو: «امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله».

قالوا: إن الناس هنا ليسوا عموم الناس، وإنما هم المشركون من أبناء الأمة العربية من حيث ان الإسلام لم يكن قد خرج من الجزيرة العربية في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإنما خرج بعد ذلك في أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وان مقتضى الحديث أن من آمن بالتوحيد لا يقتل، ولا يقاتل ـ ما دام يقول: لا إله إلاّ الله.

ويبقى بعد ذلك الإسلام الحضاري، وأقوال كل من ابن تيمية وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي ـ تلك الأقوال التي صدر عنها سيد قطب، وتبنتها من بعده جماعات الجهاد، والتكفير والهجرة.

لقد أخطأ سيد قطب، وأخطأ تبعاً لذلك الذين جاءوا بعده.

إن ابن تيمية إنما يتحدث عن قتال التتار، ولم يكن التتار من المسلمين. انهم في عرفه من الكفرة الذين يقاتلون ويقتلون.

وإن الندوي والمودودي إنما يتحدثان عن مجتمع الهند الذي كان يحكمه الانكليز، ومن بعدهم الهنود من غير المسلمين ـ وأولئك وهؤلاء من الكفرة الذين يصح قتالهم وقتلهم.

ولكن المجتمع في مصر من الموحدين، والحكومة في مصر تدين بالإسلام. وهذا هو مصدر الخطأ عند سيد قطب. إنه يجر الحكم الذي صدر في شأن غير المسلمين، على المسلمين: وتلك خطيئة لا تغتفر. وستكتشف هذه الخطيئة في يوم من الأيام. وسيكون ذلك من عوامل الضعف المستقبلي في شأن الصحوة الاسلامية.

وننهي الحديث عن استخدام هذه الجماعات الدينية للقوة بالكلمة التالية:

إن الحكومة بما تملك من قوى ضخمة ـ بينها قوة الجيش وقوة الشرطة، قادرة على ان تسحق قوى الجماعات الدينية في الحين بعد الحين. وهذه الحقيقة ليست خافية على الجماعات الدينية. فهم يعلمونها علم اليقين. وهم مع ذلك يؤمنون بالنصر، والغلبة على قوى الحكومة. وإيمانهم هذا مستمد من الآيات القرآنية الكريمة التي تشير إلى أن جند الله هم الغالبون، وان النصر حليف المؤمنين.

ونحن حين ندرس الواقع، ونتخذ منه مؤشراً للمستقبل إنما نقف عند حدود المشاهد، ونترك أمر الغيب لله سبحانه وتعالى. والمشاهد، يشير إلى أن قوى الحكومة هي الأقوى. وهي القادرة على استئصال خصومها. والحكومة توصف أيضاً بالإسلامية. ونظام الحكم للحكومة الإسلامية هو: الخلافة. والصيغة التي يرتضونها من نظام الخلافة هي الصيغة التي كانت قائمة زمن الخلفاء الراشدين.

وعلى هذا الأساس يكون المقصود بالاسلام الذي توصف به الحكومة هو الإسلام ـ الحضارة، وليس الإسلام ـ الدين. وتكون المقولة: الإسلام دين ودولة، في حاجة إلى حوار نرسي به القواعد في الفكر السياسي عند المسلمين.

إن نـظام الحكم في صيغة الخـلافة الإسـلامية، هـو نظام مـدني وليس نظامـاً دينياً بحـال من الأحـوال ـ من حيث أن هذا النـظام قد جـاء نتيجة اجتهـاد الفكر البشري في سقيفـة بني ساعـدة. وكتب التاريخ الإسلامي كالطبري وغيره، قد حفظت لنا صيغة هذا الحوار.

ولقـد قام الحـوار بين الأنصـار والمهاجـرين حول من يكـون أحقّ بخلافـة رسول الله في إدارة شؤون الحياة في المجتمع العربي الذي اتخذ من الإسلام نظاماً لحيـاته، أيكـون من الأنصار أم يكـون من المهاجرين؟

ولقد اشتد الحوار إلى درجة استـلال السيوف، وكـاد القتال بـين الفريقـين ينشب لولا حكمـة الحكماء من الفريقين. وانتهى الحوار باختيار أبي بكر رضي الله عنه، وبايعه المـوجودون في السقيفـة، ثم بايعه بقية المسلمين فيما بعد.

ووضعت القاعدة الأولى في الفكر السياسي عند المسلمين، وهي ان يكـون الخليفة بـالاختيار، وأن تتم له البيعة من المسلمين.

وليس يخفى ان هذه ظاهرة مدنية وليست ظاهرة دينية. ويؤكد هذا، انه لم يكن هناك نص في قضية الخلافة. وانه لو كان هناك نص لما وقع هذا الحوار العنيف بين الأنصار والمهاجـرين ـ ولكانـوا قد احتكموا إلى النص.

ثم إن من بين الأقوال التي قيلت في ترجيح كفة اختيار أبي بكر رضي الله عنه للخـلافة، تلك المقولة التي تقول: لقد رضيه رسول الله لديننا. أفلا نرضاه لدنيانا.

مقومات نظام الخلافة مقومات مدنية. اختيار الخليفة، ثم البيعة للخليفة ـ أي أن الخليفة إنمـا يستمـد سلطته من النـاس. وعلى هـذا مضت سنن الخلافـة منذ قيـامها إلى أن انتهت زمن الخـلافة العثمانية.

وهنـا أمر لا بـدّ من الإشارة إليـه، هو أن اختيـار الجـماعـات الـدينيـة لصيغـة الخـلافـة أيـام الراشدين، إنما يعني أنهم لا يرضون عن الصيغ التي جاءت فيما بعد، والتي تحولت فيها الخلافـة إلى ملك عضوض. وهذا يعني ان المسلمين قد حكموا طوال هذه المدة الطويلة بحكم فيـه خروج عن جـادة الاسلام. ولست بمـدافع عن هـذا الحكم حين أقـول: ما دام الأصـل في نظام الخـلافـة هـو الاجتهاد ـ أي اعمال العقل البشري في ايجاد هذا النظام فإن من حق هذا العقل أن يدخل على هـذا النظام ما يرى فيه المصلحة.

لقد وضع أبو بكر (رضي الله عنه) قاعدة جديدة باجتهاده، هي حق الخليفة في اختيار من يخلفه من بعده.

ووضع عمر رضي الله عنه قاعدة أخرى هي اختيار أفضل الموجودين وترك الأمر بينهم شـورى في اختيار واحد منهم ليكون الخليفة. الأمر هنا أمر العقل البشري واجتهاداته، وليس أمـر النصوص الدينية وتفسيرها ـ من حيث انه لم يكن هناك نص.

إن الظاهرة التي يمكن أن تسمى بـالظاهـرة الدينيـة، والتي يمكن أن يكون فيهـا الإسلام دينـاً ودولة، هي ظاهرة النبوة والرسالة. إن هذه الظاهرة هي الـظاهرة الـدينية من حيث أن الله سبحـانه وتعالى هو الذي يختار الأنبياء ويرسلهم إلى الناس. وهو بهذا الذي يمنحهم السلطة. وتكون طاعتهم على هذا الأساس هي طاعة الله. وهذا النظام قد أنهاه الله من الوجود حين جعل النبي العربي محمد بن عبدالله عليه السلام خاتم النبيين وآخر المرسلين. لقد انتهى هذا النظام. ويجب ألا نقيس عليه، أو نتخذه أساساً لنظام جديد.

ليست الخـلافة امتـداداً للنبـوة من حيث تلقي الوحي واستمـداد السلطة من الله. انها نـظام بشري، وليست نـظاماً دينيـاً. وانه من هنـا لن يكون هنـاك الزام ديني بـاستمرار هـذا النظام. ولا بالعودة إلى هذا النظام.

وعلى هذا الأساس نقول: إن الصيغة: الحكومة الإسلامية، يقصد منهـا الإسلام الحضـاري، وليس الإسلام الديني، بمعنى أن الالتزام هنا الـتزام أدبي يقوم لحسـاب المصلحة التي يقـدرها العقـل البشري، وليس بالالتزام الديني الذي يوجبه وجـود نص ديني من عند الله، ومن بيـان وسنة رسـول الله.

وهذا يعني حرية العقل في اختيار نظام الحكم الذي يناسب المسار التاريخي للمجتمـع المصري المسلم في مرحلة من مراحل حياته.

وتبقى بعـد ذلك كلمـة عن مقولـة الإسلام دين ودولـة. هـذه المقـولـة حـديثـة، والمفكـرون المسلمون القدامى كانوا يقولون: الإسلام عقيدة وشريعة. والتراث الإسـلامي الذي نحتفظ بـه عن الأقدمـين، قد مضى في كل مرحلة من مراحله على هذا الأساس.

ثم إن القرآن الكريم لم يستخـدم كلمة دولـة، إلا في الأشياء التي تتـداول بين النـاس كالمـال وغيره ـ من حيث ان ظاهرة الدولة بالمعنى السياسي ظاهرة حديثة.

كذلك لم يستخـدم القرآن الكـريم كلمة حكم، بمعنى السلطة التي تـدار بها شؤون الحيـاة في المجتمع. وإنما استعملها بمعنى القضاء أي الفصل في الخصومات والمنازعـات وكل مـا يختلف الناس فيه.

إن الكلمة التي استخدمها القرآن الكريم بمعنى السلطة التي تدار بها شؤون الحياة في المجتمـع هي كلمة ملك، أو الملك.

ونفى القرآن الكريم أن يكون النبي (ص) ملكاً، وأصر دائماً على أنه النبي الرسول.

نظام النبوة والرسالة هو النظام الديني، ولقد انتهى هذا النظام، وليس هناك من رجعـة لنظام أنهاه الله سبحانه وتعالى.

ونظام الخلافـة نظام مـدني أنتجه العقـل البشري، ومن حق هذا العقـل أن ينهيه، وأن يختـار نظاماً آخر يحل محله.

وهـذا هو المستقبـل الذي ينتـظر الصحوة. فلن تستـطيع النجـاح في العودة إلى النـظام الذي أوجده العقل البشري، وقضى عليه العقل البشري، وهو نظام الخلافة.

إن الـوقائـع والأحداث في حيـاة المجتمعات هي التي تـوحي بالنـظام الذي يحـل المشكلات، ويرتفع بمستوى الحياة إلى ما هو الأفضل.

وهذا هو الذي سيتحقق على الدوام. وستكون حكومة المستقبل هي الحكومة التي تتفاعـل مع الوقائع والأحداث، وليست تلك التي تكـون صورة من المـاضي السحيق. ستكون حكـومة أسـاسها الفكر السياسي الذي ينتجه العقل البشري تلبية لمتطلبات الحياة.

وسنعود إلى هذه القضية مرة أخرى. **المجتمع المسلم، أو المجتمع الإسلامي**:

والإسلام الموصوف به هنا هو الإسلام ـ الدين. الإسلام الذي جاء به القرآن الكريم، وحمله إلى الناس وبينه لهم النبي (ص).

وهذا المجتمع لم يوجد بعد ـ شأنه في ذلك شأن الحكومة الإسلاميـة ومن هُنا تكـون الدراسـة منصبة على إمكان وجود هذا المجتمع في المستقبل.

ويتم بناء هذا المجتمـع عند أصحـاب الصحوة عـلى أساس تكـوين جيل إسـلامي، وقاعـدة جماهيرية إسلامية ـ كما سبق أن أشرنا.

والسؤال المطروح الآن: كيف يمكن تكوين هـذا الجيل الجـديد في هـذا المجتمع القـائم الذي ينعت بأنه مجتمع جاهلي، وكافر، ومرتد ويجب قتاله وقتله؟

ثم من الذي سيقوم بتربية هذا الجيل الجديد، أهي الحكومة القائمة التي تمارس سلطتها نيـابة عن المجتمع القائم وهي الأخرى جاهلية كافرة، أم هو المجتمع المسلم الذي لم يتكون بعد؟

إن أصحاب الصحوة يسيرون في طريق مليئة بالعقبـات ـ الأمر الـذي يجعل مستقبـل الصحوة مظلماً. إنهم يربون هذا الجيل في خفاء ـ الأمر الـذي ينكشف لدى أجهـزة الأمن ويقضي عليه أولاً بأول، وسوف لا يكون هناك استمرار، حتى يكون هناك مستقبل.

وأصحـاب الصحوة يفـترضـون أنهم سيملكـون القـوة التي تمكنهم من الاستيـلاء عـلى الحكم بالقوة، وأن الله سيمدهم بنصر من عنده، وحينئذ سيستخدمـون السلطة في بناء المجتمـع الإسلامي الجديد.

وسبق أن أشرنا إلى صراع القوى بين هذه الجـماعات والحكـومة القـائمة، ورأينـا أن الحكومـة القائمة هي الأكبر قوة، وأن الجماعات الدينية لن تغلبها وتنتصر عليها.

من هنا رأينا أن المستقبل ليس في صالح الصحوة الإسلامية وانه في صالح الخصوم. وستتضح هذه الصورة أكثر فأكثر في الفقرتـين التاليتـين الخاصتـين بالإسـلام كأداة تقـويم، وأداة تمايـز وتمييز. وذلك في الفقرة التي نتحدث فيها عن المجتمع القائم وكيف انه مجتمع لا تصدق فيه مقولة أنه مجتمع

جاهلي وكافر، وفي الفقرة التي ستتحدث فيها عن أساس التمايز والتمييز، وكيف أنه لا يليق بهذا المجتمع الذي تمارس فيه الحياة على أساس المواطنة، وليس على أساس التمايز بسبب الدين.

٢ ـ الإسلام أداة للتقويم

وقبل أن ننظر في الإسلام أداة لتقويم المجتمع المصري، نشير إلى بعض الحقائق التي يختلف فيها المجتمع المصري عن غيره من المجتمعات التي تحققت فيها صحوات إسلامية ـ من حيث أن هذه الحقائق قد تكون من المؤشرات التي تشير إلى مستقبل الصحوة الإسلامية في مصر.

وأولى هذه الحقائق، أن مصر بلد إسلامي، ويمارس الإسلام فيه على أساس من المذهب السني، ومن هنا تكون المفارقة بين الصحوة الإسلامية في مصر، والصحوة الإسلامية في إيران.

إن إيران بلد مسلم، ويمارس الإسلام فيه على أساس من المذهب الشيعي. وفي هذا المذهب يملك الإمام الشيعي من الحقوق ما لا يملك شيخ الأزهر أو شيخ الإسلام في مصر.

إن تعليمات الإمام واجبة التنفيذ في المجتمع الشيعي، وليس يصح ان يعصى له أمر، فهو مطاع دائماً طاعة دينية تقريباً. وليس الأمر كذلك في المذهب السني الذي لا يعرف رجل دين له مثل هذه السلطة في المذهب الشيعي.

لقد لعب الخميني دوره كإمام شيعي، واستجاب الناس في إيران لهذا الدور استجابة دينية، ونجحت الثورة هناك. نجحت من حيث خلع الامبراطور، ومحاربة الفساد، والعمل على ممارسة الحياة على أساس من الفساد ـ لكن الثورة لم تنجح في إدارة شؤون البلاد لمصلحة جميع السكان. ومن هنا لجأت الثورة إلى سفك دماء من لا يرضون عن ممارستها لشؤون الحياة هناك.

وعلى كل فلسنا هنا في مقام تقويم الثورة الإيرانية، فإنما نحن بصدد التمييز بين إسلام المجتمع المصري وإسلام المجتمع الإيراني، وبيان أن ما يصلح هناك عند الشيعة، ليس يلزم أن يصلح هنا عند السنة.

وثانية هذه الحقائق، إن المجتمع المصري في أيامنا هذه لا يشبه المجتمع التتري الذي تحدث عنه ابن تيمية واتخذت الصحوة الإسلامية من هذا الحديث الحكم الذي تطبقه على المجتمع المصري بحذافيره. لقد كان التتار غير مسلمين، وكان إسلام من أسلم منهم إسلاماً فاسداً. ومن هنا كان قول ابن تيمية فيهم قولاً سليماً. فهم من الذين يصح قتالهم من حيث أنهم كفرة ـ وليس كذلك المجتمع المصري الذي دخل في الإسلام منذ القرن الأول، والذي يتوارث فيه الناس الإسلام والتقاليد الإسلامية، ويشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله. الأمر جد مختلف، وليس يصلح هنا الحكم الشرعي الذي صلح هناك. واعتماد أصحاب الدعوة الإسلامية على أقوال ابن تيمية في مقامنا هذا يجيء بعيداً عن الصواب. وسينكشف الأمر، وتخسر الصحوة في المستقبل.

وثالثة هذه الحقائق، إن المجتمع المصري غير المجتمع الهندي الذي تحدث عنه المودودي والندوي، وقالوا فيه إنه مجتمع جاهلي وكافر.

لقد كان الحكم في الهند للانكليز في أول الأمر، ثم أصبح للهنود من غير المسلمين. ومن هنا كان الحديث عن مجتمع الهند بأنه جاهلي أو كافر من مسلمين كالندوي والمودودي حديثاً سليماً لا خروج فيه عن الواقع.

إن ما ذهب إليه سيد قطب في قياس المجتمع المصري على المجتمع الهندي بعد تأثره بما كتب الندوي والمودودي، قياس فاسد، فلا تماثل بين الوضعين بأي حال من الأحول. والذين يذهبون إلى ما ذهب إليه سيد قطب سيقفون على الحقيقة في يوم من الأيام. وعند ذلك سينصرفون عن المطالبة ببناء مجتمع إسلامي جديد.

إن المجتمع المصري لا يزال مجتمعاً إسلامياً، كما سنرى لاحقاً.

لقد اخطأت الصحوة حين احتكمت إلى ما قال ابن تيمية والندوي والمودودي، ولم تدرك الفرق بين المجتمع المصري وهذه المجتمعات.

إن للمجتمع المصري طابعه الذي يميزه عن كل هذه المجتمعات، طابعه الذي يجعل الصحوة الإسلامية فيه غيرها في ما سبق أن أشرنا إليه من مجتمعات. وهذا الطابع الخاص هو الذي يحكم واقع الصحوة الإسلامية، وهو الذي يضبط خط سيرها في المستقبل القريب.

والإسلام الأداة في عملية التقويم يجب أن يكون الإسلام ـ الدين، وليس الإسلام ـ الحضارة. يجب أن يكون الإسلام الذي جاء من عند الله، وحمله للناس وبينه لهم رسول الله. أما ذلك الفكر الإسلامي الذي جاء نتيجة اجتهادات العقل البشري فليس يصح أن يكون أداة تقويم بأي حال من الأحوال.

والمولى سبحانه وتعالى لن يتخذ من أقوال الأئمة والفقهاء أدوات تقويم لأي إنسان يوم القيامة. فإنما الإسلام الذي بعث به إلى الناس هو الأداة: ولا أداة غيره.

والإسلام ـ الدين حين يكون أداة من أدوات التقويم لا تنصب عملية التقويم فيه على الحكومات أو المجتمعات حين يكون الأمر أمر المعتقدات أو العبادات، وإنما ينصب على الفرد من حيث ان المسؤولية هنا مسؤولية فردية. والقرآن الكريم هو واضع هذه القاعدة ـ فلا تزر وازرة وزر أخرى ولا يجزى والد عن ولده، ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً. ومن أجل هذا لا يكلف الإنسان في الإسلام إلا إذا كان عاقلاً بالغاً رشيداً ـ أي أهلاً لتحمل المسؤولية. وواجب الصحوة الإسلامية في ميداني المعتقدات والعبادات لن يكون أفضل من واجب النبي عليه السلام الذي اختاره الله لحمل الأمانة وتبليغ الرسالة.

ليس على النبي إلاّ التبليغ، وليس من حقه أبداً القسر والإكراه. والقرآن الكريم هو الذي يقول هذا ﴿... فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾[٣٥]، ﴿ما على الرسول إلاّ البلاغ...﴾[٣٦]، ﴿وليس عليك

---

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ٤٠.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٩٩.

هـداهم ولكن الله يهدي من يشـاء...﴾[٣٧]، لست عليهم بمسيـطر ﴿... ومن تـولى فـما أرسلنـاك عليهم حفيظاً﴾[٣٨]، ﴿إن إلينا إيابهم، ثم إن علينا حسابهم﴾[٣٩].

المسؤولية في المعتقدات والعبادات فردية، ولا تكون إلا أمام الله.

إن المطلوب من الجماعات الدينية العاملة في ميدان الصحوة الإسلامية هو ما كـان مطلوبـاً من الأنبياء عليهم السلام، هو تبليغ الرسالة ودعوة الناس إلى الله بالحكمة والموعـظة الحسنة، ومن شـاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

إن العبادات حق الله على عباده، وهو صاحب الحق في مسؤولية النـاس عن قعودهم عن أداء حقه عليهم.

وان المعتقدات هي إيمان بما حدّد الله الإيمـان به من حيث ان مـوضوع الإيمـان هو في الغـالب من ميدان الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ومن هنا يطلع الله الناس على الغيب بمعرفـة الرسـل، فمن آمن فله ثوابه، ومن لم يؤمن فله عقابه ـ والله سبحانه وتعالى هو الذي يتولى ذلك.

إن المجتمـع، وإن الحكومـة، إنما يسـألان في ميـدان المعـامـلات، ميـدان الأمـور التي تتعلق بمصالح النـاس. والمسؤولية هنـا نوعـان. مسؤولية أمـام الله، وتكون هي الأخـرى فرديـة من حيث مخـالفة الحق والعـدل، وما جعله الله من المحـرمات. ومسؤوليـة أمام النـاس الذين يتكـون منهم المجتمع والـذين يدافعـون عن المصلحة العـامة أمـام من يلحق بهم الضرر من المفسـدين في الأرض. ولقـد راعى الله مصلحة عباده في تشريعاته للمعاملات، ومن حق الناس ان يراعوا مصالحهم عند وضعهم للتشريعات في ما لا نص فيه.

والصحوة الإسلامية لها الحق كل الحق في أن تسعى في دفع الضرر عن الناس، وجلب المنفعة لهم. ومن حقها أيضاً أن تقرر ما إذا كان العمل موافقاً شرع الله أو مخالفاً شرع الله ـ الشرع الـذي جاء من السماء وحمله إلى الناس، وبيّنه لهم رسول الله إليهم.

ولكن ليس من حقهـا أن تلزم الناس في عصرنـا هـذا بكـل مـا جـاء عن اجتهـادات العقـل البشري من تشريعـات في باب المعـاملات ـ من حيث ان القضيـة هنا قضيـة المصلحة العـامة، التي يقول علماء الأصول فيها: إن المصالح تتغير بتغير الأزمان.

والمصلحة لا تتغير بتغير الأزمان في ما لا نص فيه فقط، وإنما قد تتغـير أيضاً في مـا فيه نص. والأمثلة في ذلك هي:

أولاً: تشريع الغنائم والأنفال في القرآن الكريم جاء محققاً لمصلحة المسلمـين يومـذاك، وجاء مبنياً على نظم القتال يومذاك أيضاً.

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٢.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢٥ و٢٦.

لقد كان النظام أن يجهز المقاتل أو المجاهد في سبيل الله نفسه بكل ما يستطيع من أدوات القتال، وجاء تشريع الغنائم والأنفال قائماً على أساس من هذا النظام، وقرّر التشريع أن يأخذ المقاتلون أربعة أخماس الغنائم ويترك الخمس لله ورسوله واليتامى والمساكين وما إلى ذلك.

كانت المصلحة يومذاك، وكانت العدالة أيضاً، في هذا التشريع للغنائم. أما اليوم وقد تغيرت نظم القتال وأدواته، فقد كان لا بدّ من تشريع يحقق المصلحة العامة والعدالة في وقت معاً.

لا يستطيع المقاتل اليوم أن يجهز نفسه بأدوات القتال المعاصرة من دبابات، وطيارات، وصواريخ عابرة القارات، وقاذفات قنابل، وغواصات، وما إلى ذلك، وإنما التي تجهز ذلك هي الحكومة. فهي التي تنفق على أدوات القتال، وتنفق على المقاتلين أنفسهم.

وليس بخفي ان هذا النظام هو الذي يحقق مصلحة الإسلام والمسلمين حتى نحارب الأعداء بأسلحتهم نفسها، وليس بأسلحة متخلفة.

وإذا كانت المصلحة في هذا النظام الحديث فإن من الواجب الأخذ به، وإصدار التشريعات التي تلائمه، التي تحقق العدل حين تجعل الغنائم من حق من ينفق على أدوات القتال من أسلحة، ومن بشر.

ثانياً: مما يترتب على النظام الحربي في ذاك الزمان: الأسرى والسبي، والجزية، وما إلى ذلك.

كل هذا كان من مصلحة المسلمين يومذاك حيث كانوا يملكون القوة وكانوا الأعز نفراً. أما اليوم وهم الضعفاء فإن هذا التشريع يضر بمصلحتهم من حيث أن الأسرى، والسبايا، ودافعي الجزية سيكونون منهم.

إن المصلحة اليوم تقتضي استبدال هذا التشريع بتشريع آخر. وهذه التشريعات الأخرى تحل محل النصوص التي أنزل الله، والمسلمون اليوم يعطلون هذه النصوص من حيث أن التمسك بها يضر بمصالحهم. ودفع الضرر عن المسلمين واجب.

وليس يخفى أن الأمر هنا قد صار أمر الحكم بغير ما أنزل الله وليس يصح هنا أن يقال: إن المجتمع والحكومة يحكمان بغير ما أنزل الله. وأنهما من أجل ذلك كافران.

المصلحة أساس التشريع، وكل تشريع يدفع ضرراً، ويجلب مصلحة لا يكون دافع تكفير بأي حال من الأحوال.

وتعطيل النصوص في ميدان المعاملات، حين يكون لدفع ضرر أو لجلب منفعة، لا يخرج به المجتمع أو تخرج به الحكومة من الإيمان إلى الكفر بأي حال من الأحوال.

إن هذا التعطيل إنما يكون لضرورة، والضرورات ـ في الإسلام ـ تبيح المحظورات.

تلك هي القواعد الدينية في اتخاذ الإسلام الدين أداة من أدوات التقويم، وعلينا أن ننظر في

واقع المجتمع المصري اليوم على أساس من هذه الأداة. وأن ننظر في مستقبل الصحوة على أساس ما تنتهي إليه من نتائج.

المجتمع المصري مجتمع متدين، يؤمن بالله وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويرى أن رميه بالجهالة والكفر قذف في حقه بالباطل من حيث ان الكفر ضد الإيمان، وهو مؤمن. ويستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون.

والمجتمع المصري فيه كثرة كاثرة من المسلمين. من الذين يشهدون بأن لا إله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله، ويقومون بما فرض الله عليهم من فرائض الإسلام.

والمجتمع المصري القائم اليوم يعي تماماً أن ظاهرة الحكومة في الإسلام ظاهرة مدنية بدأت بنظام الخلافة ـ كما سبق أن أشرنا ـ وأن من حقه أن يعدل من هذه الظاهرة ما يراه جديراً بالتعديل ـ تحقيقاً للمصلحة.

والمجتمع المصري يرى أنه قادر على التوفيق بين هذه الظاهرة المدنية والظاهرة الدينية التي هي الإسلام.

فمن ناحية المعتقدات والعبادات التي تكون المسؤولية فيها فردية، ييسر على الناس سبل ممارسة حياتهم الدينية. إنه ينشىء المؤسسات الدينية التي تقوم بالتعليم الديني، ويتخرج فيها المدرسون والوعاظ الذين يتولون مسائل توعية الناس بدينهم. وهو ينشىء المساجد ودور العبادة، وهو ييسر على الناس سبل الحج، ويوفر لهم احتياجات المناسبات الدينية، واحتياجات شهر الصيام (رمضان). ومن ناحية المعاملات يتوخى في تشريعاته الاجتهادية المصلحة العامة التي يدفع بها الضرر، وتجلب من أجلها المنفعة ـ ولو كان ذلك يقتضي تعطيل القليل من النصوص.

إنه يجتهد، وقد يخطىء ـ ولكنه خطأ لا يستأهل أن يجلب عليه الكفر، والحياة الجاهلية.

إنه من هنا يثبت في موقفه، ويدافع عنه دفاعاً حاراً بكل ما يملك من قوة واقتدار. ويرى في الصحوة الإسلامية مؤسسة عدوانية يجب القضاء عليها. ومستقبل الصحوة متوقف على هذا. فإما أن تضعف أمام المجتمع القائم بكل مقوماته ومؤسساته، وإما أن تقوى وتشتد، وتتغلب وتنتصر. وسبيلها إلى ذلك ليس إلا القوة. وسبق لنا أن تحدثنا عن هذه القوة، وانها لا تعتمد على تلك القوة بقدر ما تعتمد على وعد الله الذي ذُكر كثيراً في القرآن الكريم.

والحسابات العلمية تنتهي بنا إلى أن المجتمع هو الأكثر عدداً، وهو الأقوى والأقدر على التغلب على الصحوة. ومستقبل الصحوة هو الأمر الذي تحيط به الشكوك.

٣ ـ الإسلام أداة تمايز وتمييز

الإسلام عند أصحاب الصحوة هو أساس الحقوق والواجبات في المجتمع المسلم ـ وليست المواطنة كما هو الوضع في المجتمع الحالي.

والمواطنة تجعل الناس من مسلمين ومسيحيين، على حد سواء من حيث الحقوق والواجبات. أما الإسلام فيميز بين الناس حيث يكون هناك مواطنون من الدرجة الأولى، هم المسلمون، ومواطنون من الدرجة الثانية هم غير المسلمين من أصحاب الديانات السماوية. ومن هنا يكون هناك تمييز وعدم مساواة، بسبب الدين.

وأصحاب الصحوة قد كتبوا في ذلك وأخرجوا لنا كتاباً عنوانه: **حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم**.

وينظر المجتمع المصري القائم إلى هذه المسألة على أنها ضد الوحدة الوطنية من حيث أن غير المسلمين لن يرضوا أبداً بأن يكونوا مواطنين من الدرجة الثانية، وانهم سيتعصبون لأنفسهم، ويدافعون عن حقوقهم مهما تكن الظروف.

وسيقف إلى جانبهم العلمانيون من أبناء هذا المجتمع. العلمانيون الذين لا ينكرون أثر الدين في المجتمع، والذين يقولون: الدين لله والوطن للجميع.

سيقف أولئك وهؤلاء في مواجهة الصحوة الإسلامية، وهم الأكثر عدداً والأكبر قوة.

ويذهب العلمانيون في تأييدهم لأنفسهم وللحرية الدينية التي يقولون بها،ولا يحبون الانصراف عنها، إلى أن القرآن الكريم قد أذن للمسلمين بأن يتعايشوا مع أهل الكتاب في مجتمع واحد، وأن يكونوا معاً الأسر التي تعتبر اللبنات التي يقوم عليها بناء المجتمع.

أباح القرآن الكريم للمسلم ان يتزوج المسيحية التي تبقى على دينها، والتي تشارك زوجها في بناء الأسرة وتنجب له الأولاد. وهؤلاء الأولاد سيكون أعمامهم وعماتهم من المسلمين، وأخوالهم وخالاتهم من المسيحيين ـ أي تكون عائلة كبيرة من المسلمين والمسيحيين يربطها النسب والمصاهرة والقرابة.

هذه الصورة العائلية هي الصورة المصغرة للمواطنة ـ أي قيام الجميع في وطن واحد، يتعامل فيه الجميع على أساس المواطنة مع بقاء كل منهم على دينه. فحرية الأديان مكفولة، وأساس الحقوق والواجبات هي المواطنة، ولا تمييز بين المواطنين بسبب الدين.

ولو نظرنا إلى مستقبل الصحوة في هذا الإطار لوجدنا أن المستقبل إلى جانب الحرية الدينية من حيث ان ذلك هو الطريق إلى تحقيق المصلحة العامة للمواطنين عموماً، وللمسلمين خصوصاً.

إن اتخاذ الدين أساساً للحقوق والواجبات يقتضي أن يكون هذا الأساس على المستوى العالمي: مستوى دار العدل والسلام، ودار الكفر والحرب. وهذا يؤدي إلى أن المسلمين كافة يكونون في جانب، والمسيحيين كافة في جانب آخر. وإذا كان المسيحيون في الساحة العالمية هم الأقوى فقد أصبحت المواطنة هي التي تحقق المصلحة العامة للمسلمين.

إن الأساس ـ الدين يجعل المسيحيين في المجتمع المصري جزءاً من المسيحيين في العالم أجمع، وهذا يكسبهم القوة ويجعلهم الأقدر على التغلب.

أصحاب الصحوة الإسلامية هم الأقل عدداً من بين كل أعضاء المجتمع المصري مسلمين وغير مسلمين، وهم الأضعف من حيث القوة، وملكية الأدوات التي تمكن من الغلبة والنصر فالقوة إلى جانب المجتمع، والمستقبل للأقوى وليس للأضعف.

وهكذا نرى من كل ما تقدم أن المستقبل ليس في صالح الصحوة وإنما هو في صالح الإسلام الذي ينمو مع الزمن، ويؤكد دوره الحضاري في مساره التاريخي.

إن الدور الوحيد الذي يمكن للصحوة أن تلعبه في المستقبل هو أن تستمر في دعوتها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ـ صارفة النظر عن بناء المجتمع الإسلامي وقيام الحكومة الإسلامية في الصورة التي حددتها هي لكل واحد من هذين الهدفين.

والشريعة التي تطالب بتطبيقها هي الشريعة التي جاءت عن المولى سبحانه وتعالى. وليس يعارضها أحد في ذلك حين يكون ميدان الشريعة هو العبادات.

إن المنازعات إنما تقوم في باب المعاملات، وما ذكرناه سابقاً جواز تعطيل بعض النصوص في سبيل المصلحة العامة من الأمور التي يجب أن تراعى.

والزمن هو الذي يغير من المصالح ـ الأمر الذي شرحناه في قضية الغنائم والأنفال.

وستمضي القافلة، ولن تعيقها الصحوة، وعلى العكس سيكون المستقبل على حساب الصحوة، وقد بدأ الانحسار. وسوف يكفي الله المؤمنين شر القتال.

تعقيب

د. محمد الغزالي (*)

هذا تعقيب غير محايد وفيه مجازفات شتى.

ذلك أن الإسلاميين يعرفون عن د. خلف الله أمرين: أولهما أنه يرى الإسلام ديناً لا دولة، وعقيدة لا شريعة، والثاني أنه يعطي الحاكم حق وقف النص الديني إذا رأى أنه يعارض المصلحة.

وكلا الأمرين من الناحية العلمية لا أساس له البتة أو من ناحية الواقع المعاصر قبول بالهزيمة الكبيرة التي أحاطت بالمسلمين، وتسويغ لما يسود بلادهم من استعمار ثقافي، وتمهيد لضياع الايمان نفسه! فقد وجد من الحكام من يرى ترك الصلاة والصيام لأنهما يعطلان الانتاج...

ومناقشة الموضوع ـ إن جازت ـ لا محل لها هنا، وإنما لفتنا النظر فقط إلى أن الباحث خصم طبيعي لما يسمى بالصحوة الإسلامية، لا لما يسودها من خلل وقصور، بل لأنه خصم لحقائق الإسلام نفسه، وكنا نرقب منه غير هذا...

أما المجازفات في تقريره فنومىء إليها على عجل. يقول الباحث عن سيد قطب: إنه لعب الدور المهم في حياة جماعة الأخوان المسلمين... ويمكننا أن نعرف قيمة هذه الكلمة عندما نعرف أن سيد قطب لم يلتق حسن البنا، ولم ينتسب إلى الاخوان طيلة حياته. بل لقد ظل بعيداً عن جماعة الأخوان بضع سنين بعد استشهاد حسن البنا، ولم ينضم إليهم إلا بعد قيام الثورة بعدة شهور على عهد حسن الهضيبي.

وأذكر هنا أن صالح عشماوي رئيس تحرير مجلة «الدعوة» أرسلني إلى سيد قطب ليكتب كلمة عن البنا في ذكرى استشهاده الأولى عام ١٩٥٠ ـ وكانت بيني وبينه مودة ـ ولكن سيد قطب قال لي: «أرجو قبول اعتذاري فمن الخير أن أكون بعيداً...» وقد انضم بعدئذ إلى الجماعة، وظاهرها بكل ما

(*) مفكر إسلامي من مصر.

لـديه من طـاقة أدبيـة، وأخلص في مناصرتها سراً وعلناً، وقـاسمهـا مـا فـرض عليهـا من معـانـاة وتضحيات. . . ولكن القول بأنه صانع أفكـارها بـاطل. والصحيـح أنه أنشـأ فكراً جـديداً، وجـد مسـاراً له بـين نفر من الأخـوان وغيرهم في ظـروف سياسيـة واجتماعيـة معقـدة، وقـد رفض حسن الهضيبي المرشد الثـاني للأخـوان هذا الفكـر ومضاعفـاته، وكتب ضـده، كما رفضـه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة.

ويقول الباحث عن عبدالقادر عوده: «إنه لعب دور المفكر الذي يقـوم بعملية التـأصيل حيث يرد كل فكـرة تتبناهـا الجماعـة إلى أصولهـا الدينيـة. . .». والحق أن هذا العمـل قام بـه حسن البنا نفسه، ولا يعرف الدور المزعوم، ولكن يعرف له أنه فقيه راسخ القدم طويل الباع واسع المقدرة وأن كتابه التشريع الجنائي في الإسلام أعظم ما ألف في موضوعه، والرجل ـ عليه الرضـوان ـ كان طيب القلب، شديد التواضع، كان جمهور الأخوان لا يعرفه أيام حسن البنا ثم برز بعـد استشهاده عـاملاً مع الهضيبي في قيادة الجماعة، وكان أهلاً لأن يقودها لـو طالت بـه حياة، فقـد كان مـوضع التقـدير والحب.

وقد قتل حسن البنا وعبدالقادر عودة وسيد قطب، وهناك عشرات من الأخوان الذين قتلوا في صمت، ورميت جثثهم في رحـاب السجون، أو سلمت لأهليهم مـع الاحتقار المنـاسب!! والغريب أن الـذين فعلوا ذلك لم يـوجه إليهم لـوم! ولم يقل أحـد إن التعسف الذي اتسمـوا بـه، كـان وراء التطرف الذي شاع ضدهم.

إنني شخصياً أؤمن بالحرية، وأطلبها لنفسي ولخصمي على سـواء ولكن أين الحريـات في العالم العربي أو الإسلامي؟ لقد صدر عام ١٩٢٣ دستور حسن يمنح حريات كثيرة، ومضى أكـثر من ستين سنة على صدوره، وخلال هذه السنين الطوال لم تعرف مصر إلا بضع سنين لا تتجـاوز أصابـع اليد الواحدة نعم فيهـا المصريون بحـريات حقيقيـة! أما عشرات السنـين الباقيـة فقد سمـخ فيها الحكم الفـردي والاستبداد السيـاسي والانتخابـات المزورة والمصـالـح المقـررة لبعض الأسر والـطوائف. . . وكانت لذلك آثار متفـاوتة السـوء في مسالـك الجماعـات الإسلاميـة، ولا ننفي أبداً أن هنـاك أفراداً طائشين فرضوا انحرافهم على الدعوة الدينية بيد أننا نتساءل: هل عـلاج هذه الفـوضى أن نبشر بأن الإسلام دين لا دولة؟ وأن حضرات الحكام لهم حق آلهي في إلغاء النصـوص الدينيـة؟ وأن فصمت ضمت القبور عما ألحقه الاستبداد بدين الله ودنيا الناس من نكبات؟

وأعود إلى عنوان الموضوع المطروح للبحث. . .! إن كلمة «الصحـوة الإسلاميـة» جديـدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين. . .

كان الأخوان يقولون عن دعوتهم: الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسـلامية، أو مـا شابـه ذلك ويبـدو أن كلمـة الصحـوة التي شـاعت بعـد نجـاح ثـورة «الخميني» إطـلاق أجنبي! ولست اهتم بالعناوين، وإنما التفت إلى المضامين بدءاً وانتهاء، وقد اكـترثت بثورة الخميني كما اكترث بهـا غيري غير أني فوجئت بآثارها البعيدة في العالم الغربي، والـذعر الـذي أعقبها بعـد هذا التحـرك الإسلامي

الناجح، ولم يخف على أحد ما أحاط بهذا كله من مشاعر صليبية عارية... ومن حقي أن أسأل: أكان شاه إيران حاكماً دستورياً مثل تشرشل في انكلترا أو ديغول في فرنسا؟ أكان يتصرف في مال الأمة ومصالحها بعقل عادي أم بمنطق فرعوني؟ هل خضع أو يخضع يوماً لانتخابات حرة؟ هل احترام هذا النوع من الحكم دين أو مدنية؟ هل كان الأوروبيون يضيقون لو كان الثوار يتبعون مذهباً آخر غير الإسلام؟ أنا لا أعرف الخميني، ولست شيعياً! بل أفكر بحياد تام في الموضوع كله... وأرى أن الصليبية العالمية خضعت لمواريثها القديمة، وأوعزت إلى أصدقائها كي يعترضوا النشاط الإسلامي بعنف أشد، ويسدوا الطريق أمام مستقبله.

هل الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه إلا إذا كان مسلماً فيجب أن يحكمه غيره! إن الشعوب الإسلامية ـ بالاستقراء التام ـ تريد أن تعود إلى دينها، فهل تمنع عن ذلك بالحديد والنار؟ فإذا أبت اعتبر المقاومون خارجين على القانون؟ يؤسفني أن أقول: إن التمهيد الذي كتبه عن الصحوة الإسلامية غير صحيح، لأنه يجعل طلاب الدولة الاسلامية ثواراً، ويجعل مغتصبي الحكم أياً كانت صفتهم الرسمية أصحاب حق مكرمين... فماذا يريد د. خلف الله بعد أن مهد ما مهد، ووصف واقع الصحوة بالمقتطفات التي انتقاها؟ لو أنه أوصى الجماعات الإسلامية بالخضوع لنتائج انتخابات حرة لحمدنا له نصيحته! لو أنه أوصاهم بمزيد من الاطلاع على تراثهم والإفادة من هزائمهم لحمدنا له هذا! لو أنه لامهم على قصورهم العلمي وتخلفهم الحضاري لحمدنا له هذا، انه يريد منهم شيئاً آخر يتفق مع منهجه في أن الإسلام تراث روحي ودعوة نظرية، وأنه ينبغي أن يعيش في ظل دولة علمانية أو دولة لا تتعرض لقضايا الأموال والأعراض والدماء، ولا تنظر إلى الدين إلا على أنه هواية خاصة.

من أجل ذلك، وبعد لف طويل، يتوجه إلى دعاة الصحوة قائلاً: «إن التمسك بالنص لا معنى له، فإن المصلحة قد توجب إلغاء النص القرآني، وتوقف العمل به»!! ونص عبارته «ان المصلحة لا تتغير بتغير الأزمان في ما لا نص فيه فقط. وإنما قد تتغير في ما فيه نص»! وساق مثلاً على ذلك تشريع الغنائم، فإن العمل به الآن صعب أو مستحيل... والآية التي يرى وجوب الغائها قوله تعالى: ﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خُمُسَهُ...﴾[1]. وتعني الآية أن الأربعة أخماس الباقية للمقاتلين، وقد انتهت الملابسات التي تلجىء إلى هذا التوزيع! ويبدو لنا أن د. خلف الله لم يكلف نفسه قراءة تفسير ما لهذه الآية، وأنه اكتفى بما تبادر إلى ذهنه من ظاهر المعنى لو أنه قرأ التفاسير الواردة لعلم أن الفقه المالكي يقول: إن هذا التقسيم نموذج وحسب لتوزيع الغنائم وأن الأمر إلى الدولة تصنع بالغنائم ما تشاء وفق المصلحة العامة، وأن مالكاً لم يستحق. ويقول: نحكم على الآية بالإعدام، بل قال: إن الرسول عليه الصلاة والسلام بيّن في سنته أن التخميس صورة قد تقع لظرف ما أو لا تقع لظرف آخر، وأنه لم يلجأ إلى التخميس في غنائم حنين، بل أعطى الطلقاء الكثير ولم يعط الأنصار شيئاً! وفي غزوات أخرى لم يلتزم هذا التخميس! وفي معركة بني النضير وزع أرض اليهود على فقراء المهاجرين وحدهم ولم يعط سواد الأنصار شيئاً... وعلّل القرآن الكريم هذا

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الانفال،» الآية ٤١.

التقسيم النازل بعد آية الأنفال بقوله ﴿. . .كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم. . .﴾[٢] ثم جاء عمر بن الخطاب فلم يقسم الأرض المفتوحة من مواريث الفرس والروم، وإنما منح الجنود مرتبات محددة من الضرائب التي فرضت على هذه الأرض.

ومعنى هذا كله أن مقترحات د. خلف الله المحققة للمصلحة العامة هي وجهة نظر الفقه المالكي التي أخذها من جملة الأدلة الواردة في الكتاب والسنة! سبحان الله! لماذا لا يقرأ ما كتب قبل أن يقول في جرأة: إن هذه آية لا تصلح وينبغي وقفها!!

ثم تحدث الباحث بعد ذلك عن ضرورة إلغاء ما يتبع شرائع القتال القديمة من أسرى وسبايا وجزية. . . ونقول مرة أخرى: إن الباحث لم يقرأ ببصر وأناة أحكام الإسلام في هذه القضايا وأحكام غيره من الأديان. . . ولم يعرف أن مبدأ المعاملة بالمثل كان من وراء مسالك المسلمين، وأن للنصوص الاسلامية حكمتها الدائمة في هذه الشؤون، فالإسلام لم يأمر بالرق، وإنما قال: ﴿. . .حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾[٣]. لكن التوراة هو الذي أمر بالرق[٤].

ليس عندنا نحن المسلمين نص يلغي، وما وقع من بقاء الرق جاء نتيجة الأوضاع التي سادت العالم، والقوى المعادية التي اعتبرت المسلمين أمماً خارجة على القانون ورفضت إبرام عهود معهم. والرق لا يلغى من جانب واحد، ومن السفه أن أحرر خصمي حين يؤسر على حين يقتل ابني أو يستعبد! لا بد من معاهدة دولية متكافئة، وقد شرح ذلك رجال القانون الدولي، ويمكن أن يُقرأ في هذا الموضوع كتاب: د. محمد حافظ غانم الذي يدرس في معهد جامعة الدول العربية ـ وقد نقلت نصوصاً منه في أحد كتبي.

فأين ما يلغى من النصوص في ديننا؟ ويستطيع د. خلف الله أن يقرأ تفسير آية الجزية في الجزء العاشر من المنار، ليعرف مراد القرآن على حقيقته.

أما الاستعجال الغريب في إصدار حكم بتعطيل العمل بالقرآن الكريم في مواضع شتى منه فمسلك منكر، بل شائن ومن الطبيعي أن يرفضه المسلمون قاطبة بل شباب الصحوة الإسلامية. . إذ قال الله تعالى: ﴿. . . كتب عليكم القتال. . .﴾[٥]، وقال: ﴿. . . كتب عليكم الصيام. . .﴾[٦]، وقال:

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٣) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٤.

(٤) انظر النصوص في سفر التثنية ابتداء من هذه العبارة: «حين تقترب من مدينة لتحاربها أدعها للاستسلام، فإن قبلت السلام وفتحت لك أبوابها فالشعب الموجود فيها كله يسخر ويستبعد». وفي هذا السفر وغيره تنظيمات للاسترقاق والإبادة جديرة بالتأمل.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٦.

(٦) المصدر نفسه، الآية ١٨٣.

﴿... كتب عليكم القصاص...﴾[7] فهل نقبل من إنسان ما أن يقول عقوبة الإعدام تنطوي على وحشية فألغوا القصاص، وفريضة الصيام تضعف الانتاج فألغوا الصيام، والأمر بالقتال ينافي الدعوة إلى الإسلام فألغوا القتال، وأربعوا أيديكم يا عرب! واركعوا أمام الغزاة... الحق أن تقسيم النصوص إلى ما يبقى وإلى ما يموت (!) تقسيم لا يعني إلّا فتح باب الارتداد عن الدين كله.

والباحث يغري الناس بهذا التفكير بألفاظ غير دقيقة، فتارة يتحدث عن إسلام ديني وإسلام حضاري، وهذا تقسيم اخترعه ليتوسل به إلى إبطال آيات كثيرة... وتارة يتحدث فيخلط خلطاً متعمداً بين الاجتهادات القائمة على القياس والاستصلاح، وبين الأحكام القائمة على النصوص القطعية، وتارة يخلط بين شؤون الدنيا التي تركها الشارع لنا نتصرف فيها بمحض العقل والمصلحة، وبين شؤون الدين التي ضبطها أصولاً وفروعاً ولم يدع للآراء الشخصية مدخلاً إليها... وإزالة للبس الذي قد يقع في نفوس من يقرأون للدكتور خلف الله نقول: إن المعروف بيننا نحن الدارسين للإسلام أن هناك فرقاً كبيراً بين الإسلام وبين الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي. الإسلام دين معصوم لأنه من عند الله. أما التفكير الإسلامي فجهد بشري يخطىء ويصيب والتاريخ الإسلامي تطبيق عملي يخطىء ويصيب...

والمفكرون على كثرتهم قلما يفوتهم الحق جميعاً! والحكام أناس لهم وعليهم! وقد انفرد الإسلام بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وانفرد محمد عليه الصلاة والسلام بتراث غربل بقوة، وعرف صحيحه من سقيمه وانفرد الفقه الإسلامي برحابة رائعة ووجهات نظر مفتوحة.

وهذه كلها قواعد ممهدة لمن أراد البناء وأخلص لله من المفكرين والساسة ومن أخطأ فله أجره، ومن أصاب فأجره مضاعف...

وظاهر لكل ذي عينين أن الإسلام عبادات ومعاملات أو عقائد وشرائع وأن الله عندما يقول: ﴿وإلهكم إله واحد...﴾[8] فيجب تصديقه، وعندما يقول ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين...﴾[9] فيجب تصديقه، وأن الزعم بأن الله يقبل منه القول الأول، ويرفض منه القول الثاني هو كفر بالله وبكلامه كله..

ومن ثم فمن اللغو الزعم أن ما جاء في القرآن عن وظائف الدولة الداخلية والخارجية غير ملزم، وأن الإسلام دعوة لا دولة... ومحاولة جعل الإسلام حركة روحية وأخلاقية وحسب هو خدمة هائلة للاستعمار العالمي بشقيه الشرقي والغربي، وذريعة إلى استئصال عقائده من الجذور والاتيان عليه من القواعد... فلن تبقى له عقيدة ولا شريعة.

أعرف ويعرف غيري أن الصحوة الإسلامية يعمل لها أناس ليسوا على مستواها الفقهي

---

(٧) المصدر نفسه، الآية ١٧٨.

(٨) المصدر نفسه، الآية ١٦٣.

(٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١.

والثقـافي، وأنهم قد أصـابوهـا بنكسات سيئـة، فهل عـلاج ذلـك القصـور يكـون بـترك الإسـلام، والتوصية بوقف جملة من الآيات والأحاديث؟

لماذا لا يكون د. خلف الله وأمثـاله عـلى درجة من الشجـاعة الأدبيـة تملي عليهم أن ينصحـوا الحاكمين في أقطار الإسلام الـواسعة أن يلتزمـوا الإسلام ويحسنـوا الانتماء إليـه والعمل بـه؟ إذا كان اليهـود يتحدثـون عن حدودهم التـوراتية فهـل علاج ذلـك التعصب أن ينسلخ العرب عن قـرآنهم ويسقـطوا دولته؟ إن أصحـاب العقائـد ـ حتى السيخ ـ أخـذوا يتحدثـون عن دول لعقائـدهم! فهل يصح للعرب أمام التحدي اليهودي المدعوم بالصليبية العالمية أن يتحدثـوا في ضرورة إبعاد الإسـلام عن الـدولة، ونبـذ تعاليم الإسـلام في الحكم وأجهزتـه؟ أليس ذلـك دعـوة لـلانتحـار أمـام هجـوم الأعـداء. . .؟ ذلك لـلأسف هو خـلاصة التقـريـر الـذي كتبـه د. محمـد خلف الله عن الصحـوة الإسلامية.

الفصل الرّابع
الصَحوة الإسْلاميّة في بلاد الشَام: مِثال سُوريَا

د. الحبيب الجنحاني(*)

(*) استاذ بكلية الآداب ـ جامعة تونس.

تقـــديـــم

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة التعرف بدقة، وبقدر ما تسمح به الوثائق المتوافرة إلى العوامل الثابتة والطارئة الكامنة وراء بروز الصحوة الإسلامية، وإلى ظروف تجدّدها وتطورها طوال المرحلة الزمنية المدروسة، ثم إلى مدى تأثيرها في حياة المجتمع السوري، ومنطقة بلاد الشام كلها اليوم وغداً.

إن الاهتمام بظاهرة الصحوة لم يأتِ صدفة، بل جاء نتيجة ظروف موضوعية فرضت نفسَها، كما توضح ذلك الدراسة، فبعد المد القومي الذي عَرفه الوطن العربي في مطلع الستينات، وسياسة بناء الدولة الوطنية المستقلة، والشروع في وضع مخططات تنموية تهدف إلى بناء اقتصاد وطني منيع، والحدّ من التبعية الاقتصادية، وبالتالي الصمود أمام الهيمنة السياسية للقوى الامبريالية يتدهور الوضع، ويتأزّم بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، فتضعف الدولة الوطنية، وتفشل المخططات الاقتصادية ويزداد الوضع الداخلي في الوطن العربي تأزّماً فتنفجر انتفاضات اجتماعية مهدِّدة بأكثر من حرب أهلية، وتطفو على السطح تكتلات طائفيّة، وتفشلُ السياسة التربوية والثقافية، فإذا بأجيال مرحلة الاستقلال الوطني أضعف حصانة من أجيال مرحلة التحرر الوطني، وأشدُّ استلاباً حضارياً، ويتفاقم بلاء التبعية السياسية والاقتصادية لقوى الهيمنة الامبريالية فتتحول مظاهر الاستعمار الجديد المفضوحة إلى تعاون وصداقة في لغة الخطاب السياسي العربي اليوم.

فليس صدفة ـ إذن ـ أن تبرز في هذا المناخ السياسي الاجتماعي والثقافي العربي حركات الصحوة الإسلامية، متبنيةً حلاً بديلاً يعوض الحلول التي فشلت في حل مشاكل الوطن العربي المتراكمة خلال العقدين الأخيرين.

أما النهج الذي اتبعناه في الدراسة فيتمثل في محاولة الجمع بين العمل المكتبي، وما يتصل به

من دراسة للمراجع والوثائق التي سمحت الظروف الصعبة بالوصول إليها، وبين العمل الميداني الذي اقتصر على تنظيم لقاءات مع أشخاص ساهموا مساهمةً مباشرة في تطور الحركة الإسلامية في سوريا في مرحلة من مراحلها، أو واكبوها عن كثب، وكان الحوار معهم مثمراً، وموضّحاً لكثير من النقاط الغامضة في الوثائق. وقد كنت حريصاً في الحالتين على ربط المضمون الفكري، والرؤية المذهبية من جهة، واستراتيجية العمل السياسي من جهة أخرى بالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، إذ اننا نؤمن راسخ الايمان بأنه لا يمكن فهم العوامل الثابتة والطارئة المسؤولة عن بروز الصحوة في مرحلة تاريخية معينة، وعن انحسارها، أو تجددها في مرحلة أخرى، أو فهم برامجها، وما تفصح عنه من دلالات فكرية، إذا دُرس كل ذلك معزولاً عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

وقد توصلت الدراسة ـ من دون ريب ـ إلى نتائج متواضعة ستسهم في تقدم البحث في هذا الحقل الخطير من حقول الأبحاث الجديدة حول قضايا الوطن العربي المعاصر، وسيعاد النظر في هذه النتائج، ويدخل النصّ تعديل وتحوير قبل صياغته النهائية، وذلك في ضوء النقاش الذي سيجري مع المشاركين في الندوة المختصة حول الموضوع[1].

وأود في هذا الصدد الاشارة إلى النقطتين التاليتين:

أولاً: الصعوبات التي اعترضت سبيلنا أثناء انجاز الدراسة، وهي متنوعة منها:

ـ نُدرة الدراسات العلمية الدقيقة حول الحركة الإسلامية في بلاد الشام، وطغيان الأسلوب الصحافي في ما كتب عنها بمناسبة الأحداث الدامية التي عرفتها الساحة السورية منذ سنة ١٩٨٠ بصفة خاصة.

ـ صعوبة الحصول على وثائق أصلية، أو الاتصال بممثلي الحركة اليوم، نظراً للظروف الخاصة التي تمر بها الحركة في الداخل.

ـ ونظراً إلى أن الحركة الإسلامية الكبرى في سوريا، أي حركة الاخوان المسلمين قد شغلت منذ عشرين سنة بالعمل السياسي اليومي، ثم بالكفاح المسلح، فإنه من الصعب العثور على دراسات ووثائق تمكّن من دراسة المضمون الفكري، والاسهام في تجديد الفكر الإسلامي، والتقدّم بالأبحاث الاجتهادية حول كثير من القضايا المعاصرة المطروحة اليوم بإلحاح على المجتمع الإسلامي، فقد تضاءل الاهتمام بهذا الجانب في الفترة الأخيرة من حياة الحركة، وذلك أمام الهدف الرئيسي، وهو اسقاط النظام القائم، وتأسيس الدولة الإسلامية.

ـ ومن القضايا التي اعترضت سبيلنا تلك الأحكام المسبقة والسريعة التي أطلقها كثير من الباحثين الأجانب على حركة الصحوة، وقد اتضح لنا أن كثيراً من هؤلاء لم يستطع الغوص في أعماق الحركة، وفهم ديناميتها الداخلية، واستجلاء الروح المحرّكة لأنصارها.

---

(١) ينوي كاتب هذه الدراسة إعادة صياغة البحث والتوسّع فيه، ثم نشره في كتاب مستقل بعد أن يصدر ضمن أعمال الندوة التي عقدت تحت اشراف جامعة الأمم المتحدة.

ومن الغريب في الأمر أن كثيراً من السياسيين والمثقفين العرب أطلقوا الأحكام نفسها تأثّراً بما كتبه الغربيون عن حركة الصحوة من دون تحليل للاطار المجتمعي الذي عملت فيه، ولا تزال.

ثانياً: وبالرغم من التركيز في الدراسة على المجتمع السوري فهي مرتبطة وثيق الارتباط بتطور الحركة الإسلامية في منطقة بلاد الشام كلها سواء أكان ذلك من حيث العوامل الثابتة والطارئة الكامنة وراء قيام الصحوة، أو تجدّدها، أو من حيث تأثيرها في التطور المستقبلي في المنطقة كلها؛ ونلاحظ هنا أن الحركة الإسلامية في سوريا هي الحركة الوحيدة في الوطن العربي التي تتزعم حركة معارضة مسلحة تحت شعار «الثورة الإسلامية في سورية»، كما سنرى ذلك عند تحليل بيان الثورة ومنهاجها.

وإذا اتسمت الحركة الإسلامية في بلاد الشام اليوم بسمات قطرية، نتيجةَ ظروف معينة في هذا القطر أو ذاك، فإنها تكاد تكون حركة واحدة في عواملِها الثابتة، وفي ظروف نشأتها الأولى قبل أن ترسم السياسة الاستعمارية الحدود بين أقاليم بلاد الشام المختلفة، غداة الحرب العالمية الأولى.

أولاً: الحركة الإسلامية في سوريا نشأتها ومراحل تطورها (١٩٣٠ - ١٩٨٣)

١ - المرحلة الأولى (١٩٣٠ - ١٩٤٩)

أ - التحول الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع السوري

إن المجتمع السوري في هذه المرحلة هو مجتمع فلاحي بالدرجة الأولى،ولكنه عرف منذ القدم بمدنه التي ازدهرت فيها التجارة، والحرف اليدوية، فقد كان تقدير التوزيع عام ١٩٣٠ كما يلي:

سكان الريف ٦٢ بالمائة، سكان المدن ٢٥ بالمائة، بدو ١٣ بالمائة، وقد أصبحت النسبة عام ١٩٦٠: سكان الريف ٥٣ بالمائة، سكان المدن ٤٢ بالمائة، بدو ٥ بالمائة.

ومن السمات الأساسية للتطور الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع السوري محاولة ربط الاقتصاد السوري منذ منتصف القرن التاسع عشر بالسوق الرأسمالية العالمية، وقد كانت لهذه السياسة آثار واضحة في ميدان الصناعات الحرفية، وفي التجارة، وكذلك في مجال الملكية العقارية[2]، وكانت فئة الاقطاعيين تمثل أداة النفوذ المطلق في البلاد، قبل ظهور سياسة الاصلاح الزراعي في المرحلة المعاصرة. وبالرغم من ذلك فلم يكن لها دور في تحول الاقتصاد السوري، واستعماله لأساليب انتاج حديثة، فقد كان الفضل في بناء قطاع اقتصادي حديث، يعود إلى كبار التجار (ونجد ضمنهم من

(٢) نذكّر في هذا الصدد بالقانون الذي سنته الادارة العثمانية عام ١٨٥٨ لتسجيل الأراضي، ثم عام ١٩١٠، ثم بداية قياس الأراضي أيام الانتداب الفرنسي عام ١٩٢٠.

يتتسب في الوقت نفسه إلى فئة الاقطاعيين)، وإلى المؤسسات الاقتصادية الأوروبية. ونذكر في هذا الصدد بأن السوق السورية بدأت تفتح أبوابها للبضائع الأوروبية مع مطلع ثلاثينات القرن الماضي، خصوصاً بعد توقيع المعاهدة التجارية بين الباب العالي والدول الأوروبية عام ١٨٣٨، هذه المعاهدة التي منحت الدول الأوروبية امتيازات كثيرة سهلت دخول البضائع الأوروبية إلى أسواق الولايات العثمانية، ومنها السوق السورية. وقد أحدث ذلك خللاً في عملية التبادل التجاري فسرعان ما رجحت كفة الواردات، وقد برز ذلك في قطاع النسيج بصفة خاصة، فبعد أن كانت سوريا تصدّر المنتوجات النسيجية أصبحت تستوردها من أوروبا، وأثّر ذلك في هياكل انتاج الصناعات اليدوية، واضطرت صناعة النسيج أن تبحث عن أسواق جديدة، أو تكتفي بالسوق الداخلية، وقد أصبحت تنافسها فيه البضاعة المستوردة من أوروبا[٣].

وقد مر التحول المذكور بمراحل، خصوصاً بعد تسرب النفوذ الاقتصادي الغربي، واحتكار الشركات الأوروبية لتجارة مواد ذات شأن مثل انتاج الحرير، والتبغ، أو حصولها على امتيازات في ميادين بناء الطرقات، والسكك الحديد، والكهرباء.

أما أيام الانتداب الفرنسي فقد واجه الاقتصاد السوري مشاكل صعبة ومعقدة نكتفي بالاشارة إلى أبرزها:

- عزل بعض المدن عن أسواقها التقليدية، نتيجة رسم ادارة الانتداب للحدود الجديدة، ونتيجة سن سياسة جمركية مرهقة للبضائع الوطنية، وقد سجل هذا الوضع الجديد تقرير الغرفة التجارية السورية لعام ١٩٢٨، وبرز ضمن مطالب المؤتمر الصناعي والاقتصادي الذي نظمته الغرفة التجارية في دمشق في ١٩٢٣/٩/٥.

- اتباع ادارة الانتداب سياسة الأبواب المفتوحة في وجه البضاعة الأوروبية، مما أدى إلى تأثير سلبي كبير في مجالات متعددة من قطاع الحرف السورية التقليدية.

- تأثير الأزمة الاقتصادية العالمية في الاقتصاد السوري، وقد أدى انخفاض قيمة الدولار، والجنيه الاسترليني، والين الياباني إلى المزيد من استيراد البضاعة الأجنبية، وبالتالي كساد البضاعة الوطنية.

وما عرفته سوريا من موجة الاضطرابات خلال هذه الفترة وثيق الارتباط بهذا الوضع الاقتصادي المتأزم.

- وليس أخيراً منافسة أساليب الانتاج العصرية للصناعات التقليدية.

وقد عرف الاقتصاد السوري صعوبات جمة مع بداية الحرب العالمية الثانية، ولكنه سرعان ما

---

(٣) تشير بعض المصادر إلى أن التجارة مع اوروبا قد تولاها المسيحيون بالدرجة الأولى، ولا سيا بعد أن أصبحوا يتمتعون بالإمتيازات في الولايات العثمانية نتيجة ضغط الدول الأوروبية.

انتعش، بعد أن أصبحت أوروبا أثناء الحرب وغداتها عاجزةً عن تصدير البضائع[4] ونلمح هنا إلى أن هذا التحول وما رافقه من ارتباط السوق السورية ببضائع السوق الرأسمالية العالمية قد ساهم في بروز فئات اجتماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وخصوصاً في المدن الكبرى، وفي العاصمة دمشق بالذات وتطورت حاجاتها الاستهلاكية، وأقبلت على البضاعة المستوردة، ولكن أغلب السكان، وخصوصاً في المناطق الريفية استمر استهلاكهم للمنتوجات الوطنية أولاً وبالذات، وكان له في الوقت نفسه أثره البين في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فاحتد في الميدان الاجتماعي والثقافي الصراع بين أنصار مظاهر «الحداثة»، وبين المعتصمين بـ «الأصالة السلفية»، وهي الأصالة التي انبرت للدفاع عنها الجمعيات الإسلامية المختلفة التي أسست في الثلاثينات والأربعينات، وفي طليعتها جمعية الاخوان المسلمين.

فما هي يا ترى آثار هذا التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجالين أساسيين لهما علاقة مباشرة بموضوع الدراسة وهما:

أولاً ـ التركيبة الاجتماعية، وثانياً سلطة «العلماء» في المجتمع السوري؟

يلمس الدارس بالنسبة للموضوع الأول بروز، وتطور الفئات الاجتماعية التالية[5]:

ولكن قبل الحديث عن أبرز هذه الفئات التي تبلور دورها في ما بين الحربين العالميتين، أبادر بالإشارة إلى إشكالية تحديد المفاهيم التي اعترضت سبيلنا أثناء تصنيف هذه الفئات، وهي إشكالية ليست خاصة بالمجتمع السوري، بل تعترض سبيل الدارسين لقضايا المجتمعات النامية عموماً. لذا أرجو أن تفهم التسميات التالية: فئة «الاقطاعيين»، أو «البورجوازية التجارية»، أو «البورجوازية الصغيرة» بما تعنيه من مضامين واسعة ومرنة، وهي المضامين التي يعنيها الخطاب السياسي والاجتماعي في كثير من هذه المجتمعات، ومن المعروف أن هذه المفاهيم أفرزتها بنى المجتمع الأوروبي، من دون ان تكون لها سماتها ودقتها. إن هذه الاشكالية التنظيرية ما تزال مطروحة منذ ما يربو عن عقدين أمام المختصين في قضايا المجتمعات النامية.

وحين نعود إلى مسألة الفئات الاجتماعية في المجتمع السوري نجد في طليعتها:

ـ فئة الاقطاعيين، وقد كانت تعتبر الفئة الاجتماعية الأولى ذات التأثير السياسي والاجتماعي الفعال، إلى أن ظهرت «البورجوازية الصناعية والتجارية» فنافستها في تأثيرها السياسي، وفي دورها الاجتماعي، وقد اتضح ذلك من نتائج تصنيف مهن أعضاء البرلمان السوري في الأربعينات.

---

(٤) انظر في هذا الصدد:

Johannes Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens* (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980), p. 14 ff.

(٥) انظر في هذا الصدد:

E. Wirth, «Damaskus, Aleppo, Beirut: Ein Geographischer Vergleich dreier Nahöstlicher Städte in Spiegel ihrer Sozial und Wirtschaftlich Tonangebenden Schichten,» *Die Erde,* no.96 (1966), pp. 96-137 and 166-202.

ومما يجدر ابرازه هنا:

ـ التداخل بين فئة «الاقطاعيين»، والطبقة الناشئة، أي «البورجوازية الصناعية والتجارية»، وهي الظاهرة التي عناها بعض الباحثين حين تحدث عن «الفئات الاقطاعية المتبرجزة»[٦].

ـ اننا نجد ضمن فئة «الاقطاعيين» محامين، وموظفين كباراً، ورجال دين أدوا دوراً بارزاً في الحياة السياسية والاجتماعية السورية أثناء حركة التحرر الوطني، وغداة الاستقلال، ولكن مهنهم لا تمثل قاعدتهم الاقتصادية، وإنما تمثلها ملكيتهم العقارية الكبرى.

وهكذا فإن دور الزعامة السياسية ابتداء من العشرينات إلى الحرب العالمية الثانية، كاد ينحصر ضمن أسماء أبناء أسر كبيرة اشتهرت بملكيتها الشاسعة للأراضي، وبينها من أصبح ينتمي في الوقت نفسه إلى طبقة «البورجوازية الصناعية التجارية» الناشئة، ونذكر من هذه الأسر على سبيل المثال: العظم، والأتاسي، والكيلاني، والقوتلي، والخوري، والحفار، والشيشكلي وغيرها.

وقد بدأت هذه الفئات الاجتماعية العليا تشعر بالخطر مع مطلع الأربعينات، وبعد تأسيس عدد من الأحزاب السياسية، والجمعيات الشبيهة بها مثل جمعية الاخوان المسلمين، فبعد أن كانت الانتخابات والدخول إلى البرلمان لا يتجاوزان صيانة مصالح قائمة، ودعماً للواجهة الاجتماعية، أصبحت «الديمقراطية البرلمانية»، وما يرافقها من عمل سياسي، وحملات انتخابية تعني شيئاً كثيراً في حياة طبقة اجتماعية جديدة هي:

ـ «**طبقة البورجوازية الصغيرة**»، وتضم هذه التسمية العامة في حقيقة الأمر فئات اجتماعية مختلفة تتراوح منزلتها في السلم الاجتماعي بين الفئة العليا التي تمثلها فئة «الاقطاعيين»، وممثلي «البورجوازية الصناعية التجارية»، وبين فئة العمال، ونجد في صفوفها أصحاب المهن الحرة من أطباء، ومحامين، وأساتذة جامعيين، وموظفين كبار، كما نجد ضمنها فئة المعلمين، والموظفين الصغار، وتجار الأسواق، وأصحاب الدكاكين الصغيرة، وكذلك الحرفيين، وأصحاب المهن اليدوية، ولذا فإنه من الصعب إقامة حد فاصل بينها وبين الطبقة العاملة الفنية، وقد كانت هذه الطبقة بفئاتها المتنوعة تمثل القاعدة الشعبية للأحزاب السياسية، وللجمعيات الإسلامية، ولحركات الشباب التي ظهرت في المجتمع السوري منذ مطلع الثلاثينات، فهي ـ إذن ـ طبقة المدن السورية أولاً وبالذات.

إننا نميل إلى الاعتقاد أنه لا يمكن فهم ظهور الحركات الإسلامية، وفي طليعتها حركة الأخوان، بدون التعرف إلى الأساس الاقتصادي لطبقة «البورجوازية الصغيرة»، ولما عرفته من تحول اقتصادي اجتماعي ثقافي في ما بين الحربين العالميتين، ولما كانت تطمح إليه سياسياً، اجتماعياً وثقافياً.

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن الأغلبية الساحقة لفئات هذه الطبقة متمسكة بأصالتها رغم

(٦) عبد الله حنا، **الحركة العمالية في سوريا ولبنان، ١٩٠٠ ـ ١٩٤٥** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٣)، ص ٢١٤.

تطلعاتها الجديدة، ولكننا نجد في صفوفها أنصار «الحداثة»، وبالتالي التأثّر بمظاهر الحضارة الغربية، وقد ساهم هؤلاء في ما عرفه قطاع التربية والتشريع خصوصاً من محاولات «التحديث» وانحسار دور «العلماء» التقليديين في هذين المجالين[7].

وقد كان لهذا الصراع «الايديولوجي» أثره الواضح في اتجاه الحركة الإسلامية، وفي براجمها، وخصوصاً حركة الاخوان المسلمين.

ـ أما الحركة العمالية السورية فقد كانت ظروف نشأتها وتطورها تشبه إلى حد كبير ظروف الأقطار العربية الأخرى. فالعمال يمثلون فئة اجتماعية ناشئة كان لها دور كبير في بلورة النضال الوطني والاجتماعي في الثلاثينات والأربعينات خصوصاً، ولم تكن الحدود بينها وبين فئات «البورجوازية الصغيرة» دقيقة وواضحة، وكان أغلبهم يعمل في المهن الحرفية التقليدية، فقد أحصي عام ١٩٢٧: ٢٠٣,٩٢٧ عاملاً، بينهم ١٦٥,٨٠٣ (٨١,٣ بالمائة) يعملون في الصناعات التقليدية، و٣٨,١٢٤ (١٨,٧ بالمائة) يعملون في المؤسسات الصناعية الحديثة، وقد أسست في الثلاثينات عشرات النقابات المهنية شاركت في ما بعد في تأسيس «اتحاد نقابات العمال» عام ١٩٣٦. وقد كان تأسيسه يمثّل مرحلةً جديدة في تطور الحركة العمالية، وفي ما قامت به من نضال سياسي واجتماعي. وقد مثلت الحركة النقابية تربةً خصبة لنشاط الحركات الإسلامية، وفي طليعتها حركة الاخوان المسلمين[8].

ويمكن تلخيص مظاهر التحول، ولا سيما ابتداءً من الحرب العالمية الأولى في النقاط التالية:

ـ خضوع البلاد لسياسة استعمارية جديدة، وما رافقها من زيادة إحكام ربط الاقتصاد السوري بالسوق الرأسمالية العالمية، ونشر الثقافة الغربية، وبخاصة الفرنسية منها.

ـ بروز دور «البورجوازية الصغيرة»، وما أصبحت تؤديه من دور سياسي نشط.

ـ التأثير الغربي، وما أدى إليه من انحسار دور المؤسسات الاسلامية، ولا سيما في الميدانين التربوي والتشريعي.

ـ بروز فكرة الوطنية بمفهومها الحديث منافسة السلطة الإسلامية زعامتها، وجوانب تأثيرها.

وقد ردّت الحركة الإسلامية الفعل ضد مظاهر التحول هذه، ولكن ردَّ الفعل لم يأتِ من فئات «العلماء» التقليديين الذين بدأ يتقلص دورهم في الحياة العامة، وتجاوزتهم الأحداث، بل جاء من حركات إسلامية جديدة اعتمدت استراتيجية، وأساليب عمل بعيدة عن أساليب العمل التي اتبعتها في الماضي فئة «العلماء».

---

(٧) عن التحول الذي طرأ على دور «العلماء»، انظر:
Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, p. 74 ff.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ وما بعدها.

ب ـ الجمعيات الإسلامية

إن حقل عمل هـذه الجمعيات كـان في بدايـة الأمر الـدعوة الإسـلامية والتنـظيم الاجتماعي، والتوعية الدينية والفكرية، ثم تطوّر فشمل حركة معارضة منظمة وفعالة لمـظاهر التحـول الاقتصادي والاجتـماعي المشار إليهـا في الفترة السـابقة ليبلغ في الأربعينـات العمل السيـاسي، وخوض المعـارك الانتخابية، وقيادة التظاهرات الشعبية المعارضة.

ومن أبرز هذه الجمعيات[9]:

ـ **الجمعية الغـرّاء** التي أسست في بداية العشرينات. وجاء تأسيسها احتجـاجاً عـلى السياسـة التربوية الجديدة للادارة الاستعمارية، وقد أنشأت عدداً من المدارس الإسلامية، أشرف على تأسيسها المرحوم محمد هاشم الخطيب الحسيني، وهي من الجمعيات الإسلامية التي كان لها دور بارز في الحياة الاجتماعية والسياسية.

ـ **جمعيـة الهدايـة الإسلاميـة**، أسست عام ١٩٣٠/٣١م، وقـد أقـامت عـلاقات مـع جمعيـة الاخوان المسلمين في مصر إثر زيارة قام بها عضوان من جمعية الاخوان إلى كل من فلسـطين وسوريـا عام ١٩٣٥.

ـ **جمعيـة التمـدن الإسـلامي**، وقـد أسست عـام ١٩٣١/٣٢، وكانت تضم ممثـلي «طبقـة البورجـوازية الصغرى» من فقهاء، وخطباء جوامع، وأطباء، ومحامين، وأدباء، ونجد ضمن قيـادتها أسماء دقيقة لامعة كان لها دور بارز في الحياة الاجتماعية والسياسية مثل أحمـد مظهـر العظمـة، ومحمد بهجة البيطار، وحسن الشطي، وغيرهم، وقـد أصدرت مجلة شهـيرة باسم **مجلة التمـدن الإسلامي**، وأسست مـدارس معترف بهـا رسميـاً، وفتحت مـدرستهـا الثـانـويـة في دمشق: «مـدرسـة التمـدن الإسلامي» أبوابهـا للتلامـذة عام ١٩٤٦، وأسست تحت اشرافهـا «الرابـطة الأخويـة لمساعـدة فقراء الطلاب»، وكان لها دور بارز في مساعدة الفلسطينيين أيام انتفاضة الشعب الفلسطيني عـام ١٩٣٦، وأسست «لجنة اعانة المنكوبين في القدس».

وإلى جـانب هذه الجمعيـات الكبـيرة نجـد عـدداً آخـر من الجمعيـات مثـل **جمعيـة التعـاون الإسـلامي، جمعية العلماء، جمعيـة التوجيـه الإسلامي، جمعيـة أعمال الـبر الإسـلامي، جمعيـة الـبر والإخـلاق**، وغيرهـا من الجمعيـات التي أسست من أجـل الـدفـاع عن قيم المجتمـع الاسـلامي، والوقوف امام موجة «التغربن» الزاحفة.

ونلاحظ هنا أن هذه الجمعيات كانت متشابهة في أهدافها وفي أساليب عملها، وكانت متعاونة في مـا بينها، فـلا غرابـة أن نجد بعض قـادتها البـارزين أعضاء في الـوقت نفسه في جمعيـة الاخوان المسلمين .

---

(٩) سنكتفي هنا بذكـر بعض الجمعيات الاسـلامية البـارزة، وما أدّت من دور في الحيـاة العامـة. أما اتجـاهاتهـا المذهبية والفكرية فستتعرض اليها في الفصل المخصص للدلالات الفكرية لحركة الصحوة.

وأود لفت النظر هنا إلى أن دور الجمعيات الإسلامية في الحياة السياسية قد برز بوضوح في انتخابات عام ١٩٤٣، وقد ساندت عموماً زعيم الحركة الوطنية ورئيس الجمهورية في ما بعد شكري القوتلي، وقد ضمت قائمته الانتخابية وجهاً بارزاً من وجوه قيادة الجمعية الغرّاء المرحوم عبد الحميد الطباع. ولكن هذا التحالف لم يعمر طويلاً فسرعان ما أعلنت الجمعية الغراء والجمعيات الإسلامية الأخرى معارضتها للنظام، وتزعّمت الأحداث الشعبية الدامية التي عرفتها دمشق في أيار/مايو ١٩٤٤. وقد جاءت هذه الأحداث التي تزعمتها الحركات الإسلامية معربة عن مناهضتها لتنظيم حفل راقص على الطريقة الأوروبية أعلنت عنه جمعية نقطة الحليب، وهي جمعية تضم في صفوفها نساء الفئات البورجوازية المقلدة للغرب في نمط عيشها، وقد اعتبرت الحركة الإسلامية تنظيم الحفل الراقص تحدياً لقيم المجتمع الإسلامي.

ـ جمعية الاخوان المسلمين: تشبه في مرحلة تأسيسها الجمعيات الإسلامية الأخرى، ولكنها سرعان ما تطورت فأصبحت متزعمة للحركة الإسلامية في سوريا منذ انتخابات عام ١٩٤٧ إلى اليوم، وقد مرت خلال هذه الرحلة الطويلة بمراحل مختلفة، وأثرت في الحياة السياسية السورية تأثيراً جعلها تتصدر الحركة الإسلامية، وستخصص لدراستها الرسائل الجامعية والمؤلفات المختصة.

وعلى الرغم من هذه السمات الخاصة، وهذه الزعامة التي تكاد تكون مطلقة للحركات الإسلامية منذ عام ١٩٤٧ فلا بد من ربط مرحلة نشأتها الأولى بالعوامل الكامنة وراء تأسيس الجمعيات الإسلامية الأخرى في الثلاثينات والأربعينات، ويعتقد البعض خطأً أنها فرع لجمعية الاخوان المسلمين في مصر، وهذا لا يتناقض مع تأثير حركة الاخوان في مصر في تأسيس الجمعية السورية، وفي اتخاذ قيادتها للتجربة الاخوانيّة في مصر نموذجاً يحتذى، وفي علاقات التضامن والتعاون التي ربطت الجمعيتين، ورغم كل ذلك فقد كانت مستقلة تعمل في نطاق خطة منسجمة مع معطيات واقع المجتمع السوري.

ليس لميلاد الجمعية في سوريا تاريخ دقيق، كما هو الشأن بالنسبة إلى ميلاد التنظيم الاخواني في مصر، فهي قد بعثت نتيجة اندماج عدد من الجمعيات الإسلامية بقيادة المرحوم مصطفى السباعي[١٠].

---

(١٠) ولد بحمص عام ١٩١٥، وقد أنهى تعليمه المدرسي بحمص عام ١٩٣٠، وعن طريق والده الذي كان إمام جمعية بحمص اتصل بأوساط علماء الاسلام وأصبح ينوب والده احياناً في خطبة الجمعة، وهكذا أصبحت له ثقافة اسلامية متينة. وفي عام ١٩٣٣ سافر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر، وقد تحصل على العالمية عام ١٩٤٩. وساهم في القاهرة في الحركة الوطنية، وشارك في المظاهرات المعادية للاحتلال البريطاني فسجن أكثر من مرة. شارك في عام ١٩٤٠ بتأسيس جمعية سرية بالقاهرة لتأييد انتفاضة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وسجنه الفرنسيون في سوريا عام ١٩٤١، ثم عام ١٩٤٣. عمل استاذاً بحمص ثم انتقل إلى المعهد العربي الاسلامي في دمشق عام ١٩٤٥، وقبل انتخابه مراقباً عاماً لجمعية الاخوان المسلمين في سوريا ولبنان ،كان سكرتير جمعية «شباب محمد» في حمص. وفي صيف ١٩٥٧ انتخب على رأس الهيئة التنفيذية الدائمة لجمعية الاخوان المسلمين وتنازل في السنة نفسها عن قيادة جمعية الاخوان المسلمين في سوريا فتولاها عصام العطار. كان له دور بارز في الحياة الجامعية والعلمية، فعينّ عام ١٩٥٠ استاذاً بكلية الحقوق =

وقد سبق هذه المرحلة ظهور الاخوان المسلمين تحت أسماء أخرى مثل «شباب محمد»، أو «الشبان المسلمون»، فقد أسس في حمص أبو سعود عبد السلام عام ١٩٣٤ جمعية الرابطة الدينية لشباب محمد، ثم تأسست جمعية الشبان المسلمين في حمص. ومن التنظيمات التي مهدت مباشرة لتأسيس جمعية الاخوان المسلمين، انشاء «دار الأرقم» في حلب بقيادة عمر بهاء الأميري، وهو الذي أصبح نائب رئيس جمعية الاخوان المسلمين فيما بعد. وكانت «دار الأرقم» عبارة عن ناد ثقافي ورياضي، وتحولت إلى دار الشبان المسلمين.

وبين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦ تم دمج «شباب محمد»، مع «الشباب المسلمين» في جمعية الاخوان المسلمين، وانتخب مصطفى السباعي مراقباً عاماً للأخوان المسلمين في سوريا ولبنان، وشكلت «اللجنة المركزية العليا»، ونشرت الجمعية عام ١٩٤٥ برنامجها تحت عنوان «أهدافنا ومبادئنا». وفي آب/اغسطس عام ١٩٤٦ أقامت منظمة «الفتوة»، وهي تابعة للأخوان مخيّماً كبيراً لتدريب أعضائها على استعمال السلاح إلى جانب الأنشطة الأخرى الرياضية والثقافية. وانخرطت جمعية الاخوان المسلمين عام ١٩٤٦ في «رابطة العلماء» التي تأسست في السنة نفسها، وانضم تحت لوائها كثير من الجمعيات الإسلامية.

أما التنظيم الهيكلي للجمعية فهو يختلف جذرياً عن تنظيم الجمعيات الإسلامية الأخرى، وهو ما جعلها تكون أقرب إلى حزب سياسي اسلامي منها إلى مجرد جمعية ثقافية إسلامية، وهنا تلتقي بطبيعة الحال مع جمعية الاخوان في مصر. وجاء تنظيمها شبيهاً جداً بالتنظيم الاخواني في مصر مع مراعاة الواقع السوري، وليس هنالك ما يدل على وجود ارتباط عضوي تنظيمي بين الجمعيتين، وأقصى ما يمكن قوله في هذا الصدد أن اطلاق لقب «مراقب عام» على المسؤول الأول في سوريا قد يستنتج منه اعتراف ضمني بالسلطة العليا للمرشد العام في مصر، وخصوصاً في مرحلة زعامة حسن البنا للاخوان في مصر.

ويوجد في مقر الجمعية في دمشق «المركز العام»، وهو مقر «اللجنة المركزية العليا» على رأسها المراقب العام، وهي تتألف من ٢٥ عضواً ينتخبهم المؤتمر العام[11]. ويوجد مركز، في مستوى المحافظة يشرف عليه رئيس منتخب، وفرع في مستوى القضاء يسيّر شؤونه رئيس منتخب، أما في مستوى النواحي، أو أحياء المدن الكبرى فتوجد «الشعبة» ويديرها رئيس منتخب أيضاً، أما «الأسرة» ويتراوح أعضاؤها بين ٥ و١١ عضواً فيسيّرها رئيس معين[12]. ونجد إلى جانب هذا

= بالجامعة السورية وأصبح عام ١٩٥٥ عميد كلية الشريعة الجديدة. نشر مؤلفات عديدة من أشهرها كتابه اشتراكية الاسلام. وفي عام ١٩٥٦ تعرّض لمحاولة اغتيال، وتوفي بعد مرض عضال في ٣ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦٤.

(١١) عند تحليل مهن أعضاء «اللجنة المركزية العليا» يلاحظ المرء وجود عدد من القضاة الشرعيين، ومن المحامين، ومن أساتذة الجامعة المختصين في الحقوق، وثلاثة اطباء، وأساتذة مدارس ثانوية ورجال دين يعملون بإدارة الأوقاف، وصحافي، وتاجر.

(١٢) عن التنظيم الهيكلي لجمعية الاخوان المسلمين، انظر: ريتشارد ب. ميتشل، **الاخوان المسلمون**، ترجمة محمود ابو السعود ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧٩)، ص ٢٩٧ وما بعدها.

التنظيم الهرمي اللجان المختصة مثل: «اللجنة الثقافية»، وهي المشرفة على مدارس الجمعية ومن أشهرها «المعهد العربي الإسلامي» الذي أسس عام ١٩٤٥ بالتعاون مع **جمعية التمدن الإسلامي**، وعلى الأنشطة الثقافية الأخرى، و«لجنة مكافحة الأميّة»، و«لجنة الطلاب»، و«لجنة العمال»، و«لجنة التعاون»، وقد سبق أن ذكرنا منظمة «الفتوة» ودورها الاجتماعي والعسكري والتنظيمي. وحاولت الجمعية بعث منشآت اقتصادية في صيغة تعاونيات مثل «الشركة التعاونية» في دمشق وحلب، و«شركة الطباعة والنشر»، ولكن هذه المنشآت كانت دون الأهمية الاقتصادية لمؤسسات جمعية الاخوان في مصر.

ويلاحظ المتتبع لنشاط الجمعية بهياكلها ولجانها أنها كانت تحاول القيام بعمل ناجع وسريع في الميادين التي بدأ يغزوها التأثير الغربي مثل قطاع التعليم والحياة الاجتماعية، وبشكل أضعف في المجال الاقتصادي.

٢ ـ المرحلة الثانية (١٩٤٩ ـ ١٩٥٤)[١٣]

اضطربت الأوضاع السياسية في سوريا، وفي كامل منطقة بلاد الشام بعد هزيمة ١٩٤٨، وحاولت كل فئة من فئات القيادة السياسية والعسكرية أن تلقي مسؤولية الهزيمة على الآخرين، واتهم في الوقت نفسه النظام المدني القائم بالضعف والعجز أمام مظاهر الفوضى والرشوة والانحلال. وسمح هذا الوضع الداخلي المتأزم للسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بالتدخل في شؤون سوريا الداخلية.

وهكذا تم انقلاب حسني الزعيم في ١٩٤٩/٣/٣٠، وبدأت ظاهرة جديدة في الحياة السياسية السورية عمت في ما بعد المشرق العربي كله، أعني ظاهرة الحكم العسكري الذي جاء إلى قمة القيادة السياسية بفئة اجتماعية جديدة، هي فئة الضباط، وهي فئة تنتسب أساساً إلى «طبقة البورجوازية الصغيرة».

وأعربت **جمعية الاخوان المسلمين** ـ وقد أصبحت منذ انتخابات سنة ١٩٤٧ تقود الحركة الإسلامية ـ عن آمالها في أن يحقق الحكم الجديد كثيراً من مطالبها فتوجهت إليه بمذكرة في ١٩٤٩/٤/٩ تشرح فيها الوضع في البلاد، وتقدم الحلول، ولكن سرعان ما خاب ظنها، وأدركت أنها لا تستطيع أن تؤمل خيراً من النظام العسكري الجديد، وقد شدد الخناق على الصحافة الوطنية بفرض رقابة شديدة عليها، وبسحب رخص عدد كبير منها. وصرح الحاكم العسكري الجديد حسني الزعيم إلى صحيفة *أخبار اليوم* المصرية بأنه أصدر الأوامر إلى مدير الأمن العام باستعمال أساليب

---

(١٣) بعد أن اسهبنا نسبياً في الحديث عن المرحلة الأولى باعتبارها مرحلة تأسيسية فإننا نشعر بضرورة اختصار المرحلة التاريخية التالية حتى لا يطول هذا المدخل التاريخي، وهو مدخل ممهد لتحليل الرؤية المذهبية والفكرية لحركة الصحوة الاسلامية في سوريا.

الشدة في مكافحة الشيوعيين، وأنه سيتفرّغ فيما بعد للأخوان المسلمين، إذ انـه لا يستطيـع أن يفتح مواجهتين في وقت واحد.

وتأكدت الحركة الإسلامية أنـه لا أمل لهـا مع العسكـريين في عـودة المناخ الـديمقراطي الـذي سمح لها بالنشاط والانتشار، واقتحام المسرح السياسي السوري في مدة وجيزة (١٩٤٧ ـ ١٩٤٩)، وتوقفت صحيفتها المنار في أيار/مايو ١٩٤٩، ثم منعت جمعية الاخوان المسلمين من النشاط بعـد أن حلت الأحزاب السياسية.

إن هذا الوضـع السياسي الجـديد أجـبر قيادة الحـركة الإسـلامية عـلى تغيير أسـاليب عملها، وحاولت الجمعيات الإسـلامية، وفي مقـدمتها جمعيـة الاخوان المسلمـين أن تظهـر بمظهـر المؤسسات الدينية الثقافية، وأصبحت تقوم بنشاطهـا السياسي ضمن حـركات أخـرى نجد في مقـدمتها الجبهـة الإسلامية ـ الاشتراكية. فقد شارك القادة الإسلاميون باسم الجبهة في انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩، وكانت البرامج الوحدوية أحـد الموضوعات الرئيسية في الحملة الانتخابية، وقاومت الحركة الإسلامية برامج الوحدة مـع الأقطار العـربية الخـاضعة للنفـوذ الأجنبي، والتي تحكمها نـظم ملكية وهي تعني العـراق والأردن، كما طـرح زعماء الأخـوان، وفي مقدمتهم مصـطفى السباعي مـوضوعـاً جديداً وحساساً، وهو ضرورة التآخي والتعاون بين المسلمـين والمسيحيين، وقـد طرح هـذا الوضـع بمناسبة ترشيح شخصيتين مسيحيتين ضمن قائمة الجبهة الإسلامية ـ الاشتراكية.

ولم تمر على الانتخابات سوى بضعة أسابيع حتى تحـرك الجيش من جديـد في ١٩٤٩/١٢/١٩ بزعامـة أديب الشيشكلي، وقـام بالانقـلاب الثالث خـلال سنة واحـدة، واتبعـت الحركـة الإسلاميـة أسلوباً جديداً في العمل السيـاسي لتضمن بقاءهـا على الـركح السيـاسي فشاركت في حكـومة خـالد العظم، محاولة دعم مركزها، وفرض مطالبهـا على الحكـومة الضعيفـة التي توالى تأليفها حسب ارادة الديكتاتورية العسكـرية صـاحبة النفـوذ الحقيقي في البلاد، وحـاولت أن تستعمل اللعبـة السياسيـة البرلمانية، فرفضت المشاركة في حكومة خالد العظم الثانية (١٩٥١)، معلنة استعدادها للمشـاركة في حكـومة ائتـلاف وطني ممثلة لأبرز الكتـل البرلمـانية، ولمـا رفض مـطلبهـا احتفظ ممثلوهـا في الـبرلمـان بأصواتهم في التصويت على الحكومة الجـديدة، ويبـدو أن الحركـة الإسلاميـة لما رفضت المشـاركة في الحكـومة كـانت مدركـة أنها سوف لن تعمـر طويـلاً مثل سـابقتها، وأنها عـاجزة عن حـل المشاكـل المتراكمة، وفعلاً فقد اندلعت أزمة اجتماعية حادة، فتعددت الاضرابات العماليـة في حلب، وحمص، ودمشق، وأيـدت الحـركـة الإسـلاميـة العـمال في مـطالبهم، كـما تضـامن نـواب الجبهـة الإسلامية ـ الاشتراكية في البرلمان مع أكرم الحوراني، ونواب حزب البعث العربي من أجل سن قانون تحديد الملكية الزراعية، وكان في ذلك تضامن ضمني مع حركة الفلاحين التي اندلعت في صيف عام ١٩٥١ ضد الاقطاعيين.

وازداد الوضع تـأزماً بعـد أن هاجمت الشرطـة والجيش التظاهـرات الشعبية في كـل من حمص وحماه، واشتد الصراع بين الزعـامات السيـاسية التقليـدية وبـين قيادة الجيش، ورغم محـاولات آخر لحظة لانقاذ مـا يمكن انقاذه فقـد قام أديب الشيشكـلي بانقـلابه الثـاني يوم ٢ كـانون الأول/ديسمـبر

١٩٥١، ومنع يوم ١٩٥٢/١/٤ قرار عسكري المنظمات الحزبية وشبه العسكرية، عقبه يوم ١٦ من الشهر نفسه قرار ثان يمنع نشاط جمعية الاخوان المسلمين، ويأمر باغلاق مراكزها وفروعها، وجميع مؤسساتها. ومرت الحركة بمحنة شديدة خلال مدة تجاوزت السنتين عرف فيها أنصارها السجن والنفي، كما ورد ذلك في منشورها الموجه إلى الشعب السوري غداة سقوط الديكتاتورية العسكرية في ٦ آذار/مارس ١٩٥٤.

٣ ـ المرحلة الثالثة (١٩٥٤ ـ ١٩٦٣)

عاودت حركة الاخوان نشاطها العلني بعد سقوط حكم الشيشكلي على الرغم من أن القرار الرسمي الذي يعيد لها شرعيتها القانونية لم يصدر إلّا يوم ٨ حزيران/يونيو ١٩٥٥. ويبدو من بيان الحركة إلى الشعب السوري أن قيادتها حاولت خلال المحنة أن تعيد النظر في خطتها السياسية، وفي أساليب عملها فمدت يد التعاون إلى كل القوى الوطنية الملتزمة بالاسلام روحاً وعملاً من أجل الخروج بالبلاد من الوَضْع المتدهور سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً. وشدد البيان على ظاهرة الانحلال النفسي، والتدهور الأخلاقي، وأكد أن الاسلام دعوة ودولة ونظام، معلناً قرار الجماعة مقاطعتها للانتخابات مستقبلاً، وتالياً عدم المشاركة في الحملات الانتخابية، وكذلك عدم المشاركة في الحكومة. ولم تشارك فعلاً في انتخابات صيف ١٩٥٤. ولكننا نجد مصطفى السباعي نفسه يترشح في انتخابات جزئية نظمت عام ١٩٥٧.

ولا بد من الاشارة في هذا الصدد إلى أن حركة الاخوان في سوريا قد شغلت في هذه الفترة بموجة الاضطهاد التي سلطت في مصر على جمعية الاخوان المسلمين فخصصت صحيفة المنار أمكنة بارزة لنشر أخبار الاعتقالات والمحاكمات في مصر، وأصدر «المكتب التنفيذي لمؤتمر قادة الاخوان المسلمين» في أيار/مايو ١٩٥٥ بياناً ندد فيه بحملة الاضطهاد وبالمسؤول الأول عنها جمال عبد الناصر، ولما نفذ حكم الاعدام بزعماء الاخوان يوم ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤ قامت تظاهرات احتجاج في سوريا، ووقف مصطفى السباعي بعد الصلاة على الشهداء مطالباً الجماهير أن تعاهده على «الانتقام للشهداء»[١٤].

وتحولت سوريا بعد حملة اضطهاد الاخوان في مصر، إلى مركز نشط لحركة الاخوان المسلمين في الوطن العربي، وقد عقد في آذار/مارس ١٩٥٧ مؤتمر للاخوان المسلمين في جميع الأقطار العربية.

ولم تمر مدة طويلة على حملتهم التضامنية مع حركة الاخوان في مصر، والتنديد بالنظام الناصري، حتى زحفت عليهم موجة الاضطهاد في عقر دارهم في سوريا نفسها، غداة قيام الوحدة المصرية ـ السورية في بداية عام ١٩٥٨. وهكذا عرفت حركة الاخوان ـ وقد أصبحت زعيمة الحركة الإسلامية في سوريا ـ موجة جديدة من الضغط والاضطهاد استمرت حتى عام ١٩٦١. وعادت إلى نشاطها العلني في صورة مكثفة في نهاية عام ١٩٦١ إثر الانفصال بين مصر وسوريا، وشاركت في

(١٤) قامت مظاهرات أيضاً في الاردن وباكستان. انظر: ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

انتخابات كانون الأول/ديسمبر من العام نفسه، ولكن بزعامة عصام العطار هذه المرة، وحققت نجاحاً باهراً في الانتخابات، إذ دخل البرلمان عشرة من بين مرشحيها. وشاركت في خريف عام ١٩٦٢ في حكومة خالد العظم من جديد.

ومما لفت نظر المتبعين لتطور الحركة تلك الشعبية الواسعة التي رافقت عودة الاخوان إلى الركح السياسي السوري غداة نجاح حركة الانفصال. ويبدو أن ذلك يعود أولاً إلى التضحيات الكبرى التي قدموها أثناء موجة الاضطهاد، وثانياً الى موقفهم المعروف في مناهضة الوحدة. وقد تبين أن كثيراً من القوى السياسية والاجتماعية السورية خاب ظنها في وحدة عربية تحولت إلى أجهزة استخبارات قامعة، متعسفة، ولكن الحلم لم يطل حتى بدأت مرحلة طويلة من العمل السري والقمع والتشريد في تاريخ الحركة الاخوانية السورية.

٤ ـ المرحلة الرابعة (١٩٦٣ ـ ١٩٨٣)

إنها مرحلة جديدة لها سمات خاصة أبرزها:

ـ إنها مرحلة تاريخية لم تنته بعد، بل أحداثها وانعكاساتها على سوريا، وعلى المنطقة كلها لا تزال مستمرة إلى اليوم.
ـ ليست هنالك أية مقارنة بين ما واجهته حركة الإسلاميين من صعوبات وموجات اضطهاد أثناء المراحل السابقة وبين المرحلة الحالية.
ـ تدخل الحركة لأول مرة في حركة معارضة مسلحة، وتعلن عن «ثورة إسلامية شاملة في سوريا».

ـ ان كثيراً من معطيات دراسة هذه المرحلة دراسة موضوعية دقيقة لا تزال مجهولة، أو غامضة نظراً لصعوبة الحصول على الوثائق الأصلية، أو الاتصال بممثلي التيارات المختلفة داخل الحركة.

ـ اننا نعتقد أن سلّم الفئات الاجتماعية بين قوى الحركة العاملة اليوم في الداخل قد تغيّر عن السلم الذي لمحنا إليه سابقاً، فما هي القوى العاملة اليوم في صفوف المعارضة الإسلامية داخل المجتمع السوري، وما هي الفئات الاجتماعية التي تنتسب إليها، وما هي علاقاتها بالقوى المعارضة الأخرى[١٥]؟ ثم ما هي علاقتها ببعض النظم العربية؟

كل هذه الأسئلة لا تزال مطروحة، ومن الصعب الاجابة عنها بوضوح.

وابادر إلى القول إنه ليس من هدفنا في هذه الفقرة التعرض إلى الأحداث التفصيلية، وهي الأحداث التي تزخر بها ملفات مراكز التوثيق السياسي في العواصم الأوروبية، وهي تحتوي على

---

(١٥) حاولت هذه القوى في آذار/مارس ١٩٨٠ أن تتوحد ضمن «التجمع الوطني الديمقراطي»، ولكن نشاطها لم يبرز في خضم الاحداث الكبرى التي اتسمت بها المواجهة بين النظام القائم والمعارضة الاسلامية.

عشرات المقالات الصحفية التى حررت أيام الأحداث الدامية التي عرفتها سوريا في نطاق الصراع القائم مع حركة المعارضة الإسلامية، وإنما سنكتفي بالاشارة إلى الأحداث الكبرى ذات التأثير الواضح في حاضر المجتمع السوري، وفي مستقبله أيضاً.

لم تمض سوى شهور قليلة على استيلاء حزب البعث العربي الاشتراكي على السلطة في سوريا يوم ٨ آذار/مارس ١٩٦٣ حتى بدأ مسلسل هذه الأحداث ولم ينته بعد، فانطلقت أحداث حماه تحت شعار «الجهاد» عام ١٩٦٤، وهز خبر ضرب جامع السلطان بالقنابل جميع المدن السورية هزة عنيفة، ثم اندلعت أحداث دامية في المدينة نفسها عام ١٩٦٥ بقيادة مروان حديد على رأس «كتائب محمد»[١٦].

وفي عام ١٩٧٣ اندلعت سلسلة من التظاهرات في دمشق، وحمص، وحماه بمناسبة تغيير الدستور، وعدم تنصيص المشروع الجديد على أن الاسلام هو دين رئيس الدولة، وقد ظهرت في هذه الحالة معارضة علماء الدين التقليديين المعتدلين. وعلى الرغم من تعديل الدستور في آخر لحظة، فإن موجة الغضب والاحتجاج تواصلت لأن المطالبة كانت تتجاوز التنصيص على أن الاسلام هو دين رئيس الدولة، بل إلى مطلب قديم للحركة الإسلامية، وهو اعلان الاسلام ديناً رسمياً للدولة، كما سنرى ذلك في فصل مقبل.

ولما تدخلت القوات السورية عام ١٩٧٦ في لبنان وذاعت أخبار محاصرة تل الزعتر احتدت أحداث العنف من جديد. ثم تصاعدت الأمور بعد أحداث مدرسة الضباط في حلب في حزيران/يونيو ١٩٧٩ فعمت موجة من العنف في صيف العام نفسه منطقة اللاذقية وطرطوس، واصطبغت بصبغة طائفية. وبرز في خريف ١٩٧٩ تيار يمثل الجناح المدني في الحزب والسلطة أراد أن يفتح باب المصالحة الوطنية، فاعترف بأخطاء النظام، وطالب بالقضاء على مظاهر الفساد داخل أجهزته[١٧]. فهل كانت هذه الخطوة محاولة صادقة لم يكتب لها النجاح، أم هي مجرد عملية سياسية مدروسة موجهة للاستهلاك الداخلي، كما اتهم منشور صادر عن الاخوان المسلمين النظام؟

ومهما تكن حقيقة الأمر، فقد تصدى التيار العسكري المتصلب للقضاء على حركة المعارضة الإسلامية تحت شعار «العنف الثوري» ضد «العنف الرجعي»، واتضح ذلك أثناء أزمة آذار/مارس ١٩٨٠، ثم أحداث تدمر في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨٠، ثم جاءت حوادث حماه في نيسان/ابريل ١٩٨١، وأود في نهاية هذه الفقرة لفت نظر القارىء إلى النقاط التالية:

أولاً: ان المعارضة الإسلاميةالمسلحة تبرر عملها بأنه «جهاد» في سبيل الاسلام، وضد نظام

---

(١٦) توفي في ظروف غامضة عام ١٩٧٦ داخل مستشفى عسكري قرب دمشق وأعلن رسمياً انه توفي إثر اضراب جوع، وحملت بعض المجموعات الفدائية المسلحة اسمه فيما بعد.

(١٧) انظر في هذا الصدد:

Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928-1982* (Paris: Gallimard, ©1983), p. 137 ff.

فاقد معطيات الشرعية، وأن تصفيته هي الخطوة الضرورية الأولى لمراجعة القضايا الوطنية الكبرى المطروحة على الساحة الداخلية، أو للدخول في معركة مصيرية ضد العدو الصهيوني من أجل تحرير الأرض العربية السليبة.

ويتهم النظام المعارضة الاسلامية بأنها حركة رجعية، وأن قادتها عملاء للصهيونية والامبريالية العالمية، وهم مجرمون، ودعاة فتنة دينية طائفية يسعون الى تحطيم قدرة الأمة على الصمود، وبالتالي تصفية القضية الفلسطينية[١٨].

ثانياً: بالرغم من أن الصراع الأساسي يدور بين النظام والاخوان المسلمين، يبدو أن تيارات أخرى معتدلة ضمن المعارضة الاسلامية تؤيد حركة الاخوان من دون المشاركة في عمليات العنف.

ثالثاً: تأثير الحركة الإسلامية السورية في كامل منطقة بلاد الشام، وفي صفوف المقاومة الفلسطينية، وقد برهنت على ذلك أخيراً حوادث مدينة طرابلس اللبنانية[١٩].

رابعاً: إن توالي المحن، وتعاقب موجات الاضطهاد ضد حركة الاسلاميين قد ساهمت في رجحان كفة أنصار استعمال العنف، وخلقت جيلاً من الفدائيين، وخصوصاً في صفوف الشباب، وهي الظاهرة نفسها التي يلمسها الدارس لتطور الحركات الإسلامية في مصر.

خامساً: لا بد من الاشارة إلى بروز جناحين داخل حركة المعارضة الإسلامية، جناح المعتدلين، وبينهم أسماء لامعة من رواد حركة الاخوان المسلمين يعيش أغلبهم في السعودية، وفي أقطار الخليج عموماً، وهم عادةً من أنصار العمل السياسي، ويرفضون العنف، وجناح جديد تبنى خطة المعارضة المسلحة باسم «الجهاد»، وهم المعارضون في الداخل الذين يعتزون بأنهم قدموا آلاف الشهداء في سبيل «الثورة الإسلامية»، ولم يغادروا ساحة المعركة، ونجد ضمن هذه الفئات جماعة «كتائب محمد» التي تزعمها مروان حديد، وورثة حركة «حزب التحرير الإسلامي»[٢٠] التي أسسها في حلب عبد الرحمن أبو غدة عام ١٩٦٣.

ويتساءل المرء عن موقف زعيم الاخوان عصام العطار الذي يبدو أنه صار يعد من المعتدلين فوجد نفسه يمثل أقلية في المؤتمر العام الذي عقد في مدينة «آخن» الالمانية، وعوض بقيادة تتركب من ثلاثة أشخاص هم: سعيد حوا، علي البيانوني، وعدنان سعد الدين، وهم الثلاثة الموقّعون «بيان الثورة

---

(١٨) انظر افتتاحية جريدة: البعث، ١٩٧٩/٦/٢٤. انظر أيضاً في هذا الصدد خطاب الرئيس السوري حافظ الاسد في جريدة: تشرين، ١٩٨٠/٣/٩.

(١٩) ان العلاقات بين الحركات الإسلامية في مختلف مناطق بلاد الشام عريقة ومتينة، وهي لا تعترف في دعوتها الدينية، وفي عملها السياسي بالحدود القائمة. انظر في هذا الصدد: Carré et Michaud, Ibid., p. 206 ff.

(٢٠) حزب التحرير الإسلامي أسسه في الاردن عام ١٩٥٧ تقي الدين النبهاني، واصبح يضم الكثير من عناصر الاخوان القدماء.

الاسلامية في سوريا ومنهاجها» عن «قيادة الثورة الاسلامية في سوريا». ولا نعرف شيئاً كثيراً عن بقية أعضاء هذه القيادة، وعن الحركات الإسلامية التي تمثلها.

ثانياً: الدلالات الفكرية لظاهرة الصحوة الإسلامية في المجتمع السوري

١ ـ السند التاريخي

سبق ولمحنا في التقديم إلى بعض الظروف التي برزت فيها على السطح من جديد موجة «الصحوة الإسلامية»، وخصوصاً منذ مطلع السبعينات. فقد تعددت المؤتمرات والندوات الاسلامية، ثم تطور هذا النشاط، وأصبح له مؤسسات قادرة تتمتع بإمكانات كبيرة مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي، والمراكز الإسلامية التي انتشرت في المدن الغربية الكبرى، وأصبح لها نشاط اسلامي بارز يتجاوز الدور الديني البحت الذي كاد يقتصر في الماضي على توفير مكان للجاليات الإسلامية تؤدي فيه واجباتها الدينية. ولا نغفل الاشارة هنا إلى العدد الكبير من الكتب والدوريات التي أصبحت تصدرها الحركة الإسلامية السياسية والثقافية في دار الهجرة، إلى جانب العناية الفائقة التي أصبحت توليها المؤسسات والباحثون في المجتمع الغربي إلى قضايا الإسلام.

إن هذه الظاهرة الإسلامية داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها تجعل الدارس يتحدث من دون مبالغة عن عالمية الحركة الإسلامية اليوم، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام يتصل بما يمكن أن نطلق عليه السند التاريخي لهذه الصحوة، أي ما هي الأصول الدينية والفكرية التي تعود إليها لتحديد رؤيتها المذهبية من جهة، ورسم خطتها لمواجهة القضايا النظرية والعملية المطروحة اليوم من جهة ثانيه.

إن حركة الصحوة الإسلامية في سوريا خاصة، وفي منطقة بلاد الشام عامة تلتقي في سندها التاريخي مع الحركات الإسلامية الأخرى، فهي تتخذ من الدعوة الإسلامية نفسها نموذجاً يحتذى، ثم تعتمد على آراء كبار الأئمة والمصلحين المسلمين، ولا سيما على الآراء التجديديّة التي صدع بها زعماء الحركة الاصلاحية السلفية، في القرن التاسع عشر، وفي بداية القرن العشرين، ولكنها تعتمد في الوقت نفسه على مصلحين معاصرين عرفوا بعطائهم الفكري، وبنضالهم السياسي في سبيل بناء مجتمع إسلامي جديد أمثال حسن البنا، وسيد قطب، وعبد القادر عوده، ومحمد الغزالي، ومصطفى السباعي، ومحمد المبارك، وأبو الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وغيرهم من قادة الحركة الإسلامية المعاصرة.

ولا بد من الاشارة في هذا الصدد إلى التقاء الصحوة الإسلامية المعاصرة في سندها التاريخي بتراث الحركات الوطنية في الأقطار العربية المختلفة، وهي حركات عرفت بطابعها الإسلامي، بل اتخذ الكثير منها من الجهاد بمفهومه الإسلامي مبدأً أساسياً في نضالها ضد الاحتلال الأجنبي، ونذكّر

هنا على سبيل المثال بالثورة المهدية في السودان، وبالمقاومة السنوسية في ليبيا، وبثورة الأمير عبد القادر في الجزائر، وبالجمهورية الإسلامية في الريف، وبانتفاضة الفلاحين في الجليل ١٩٣٦ - ١٩٣٩، وبنشاط المجلس الإسلامي في القدس بقيادة المفتي الحاج أمين الحسيني، وبالمشاركة الفعالة للاخوان المسلمين في مصر وفي بلاد الشام في معركة فلسطين عام ١٩٤٨، وبالحركة المسلحة التي قادها الاخوان المسلمون في مصر ضد الانكليز في معركة الجلاء عن القنال، وبالثورة الجزائرية أيضاً.

وأود قبل الحديث عن السند التاريخي إبراز الملاحظات التالية:

أ - برهنت الاحداث الكبرى التي تزعمتها حركات الصحوة الإسلامية على أنها تستند إلى رصيد عريق وثري، وأعني بذلك ما يمكن أن نسميه بالثقافة الشعبية الإسلامية، وقد صمدت هذه الثقافة الشعبية أمام جميع محاولات المسخ والاضطهاد التي سلطها النظام الاستعماري، ثم تجاهلتها أغلب النظم الوطنية التي بعثت غداة الاستقلال، بل حاول بعضها بطريقة أو أخرى مقاومتها باسم «الحداثة»، واللحاق بالركب الحضاري العالمي، ولكنها فشلت في سياسة «التحديث»، ولم تنجح في تهذيب هذه الثقافة الشعبية، وتجديد محتواها من دون قطعها عن سندها التاريخي والحضاري لتصبح عاملاً مساعداً على تحقيق حركة تحديثية عميقة وشاملة.

ان الدراسات، والواقع الملموس نفسه برهنا أيضاً على أن مظاهر «الحداثة» التي تعتبرها تلك النظم من أبرز ما أنجزته خلال العقود الثلاثة الأخيرة بقيت منعزلة عن الثقافة الشعبية الإسلامية، ولا سيما في المستوى الفكري والحضاري، ولم يتجاوز تأثيرها فئاتٍ اجتماعية قليلة تشكو من مظاهر الاستلاب، وتعاني أزمة الانبتات عن محيطها المجتمعي مع الملاحظة أنها فئات اجتماعية متنفّذة سياسياً واقتصادياً في كثير من الأقطار العربية والاسلامية.

ب - إن حركات الصحوة الإسلامية، وخاصة السنّيّة منها تلتقي في سندها التاريخي، وفي أصولها المذهبية والفكرية، ولكنها تتباين في الاستراتيجية والدوافع، وإن اتفقت على الهدف، وهو إقامة الدولة الاسلامية.

ج - نستطيع أن نطلق على كثير من الحركات الإسلامية مفهوم «دعوة دينية سياسية»، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، ولا مناص من بحثه يوماً ما عندما تتوافر جميع المعطيات، هو: أليست هنالك حالات تستغل فيها «الدعوة الدينية» لتحقيق مآرب سياسية؟ ويمكن أن نطرح السؤال بصيغة أخرى: إلى أي حد هنالك إيمان صادق بالمحتوى الديني للدعوة، والتزام به في صفوف القيادة روحاً وعملاً؟

إن هذه القضية ليست جديدة، فلها جذور في تاريخ الدعوات الإسلامية، فقد تحدث ابن خلدون في القرن الثامن الهجري عن الدّعاة الملبّسين[٢١].

---

(٢١) يقول ابن خلدون في حديثه عن الدعوة الدينية: «. . . فإذا ذهب من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً =

ولنعد الآن بقليل من التفصيل إلى أبرز معالم السند التاريخي، مذكرين بما لمّحنا اليه قبل قليل من أن نقطة الانطلاق في هذا السند هي الدعوة الإسلامية في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم في العصر الراشدي، وتلتقي الحركات الإسلامية المعاصرة في هذا مع الدعوات الدينية في العصر الوسيط مثل الدعوة المرابطية، أو الدعوة المهدية في العصر الحديث[٢٢]، ولعله من المبالغة تعميم هذا القول، ولكن الأمر واضح في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة الكبرى مثل حركة الاخوان المسلمين، فهذا أحد الوجوه البارزة في صفوفها الأستاذ محمود أبو السعود يقول في تقديمه لترجمة كتاب ريتشارد ب. ميتشل الاخوان المسلمون: «الأغلب أن حسن البنا لم يرسم منذ البداية خطة متكاملة للدعوة في جميع مراحلها، بل انه تأثر خطى المصطفى عليه السلام متّشحاً بفطنة اللبيب، وحذر الحصيف. بدأ يدعو الناس إلى الاسلام الصحيح الذي لا يرضى للمسلم ذلّة إلّا لله، ولا استسلاماً إلّا لقضائه وقدره»[٢٣]، ويضيف: «وقد كان حسن البنا متأسياً برسول الله (ص) في كل خطوة من خطواته، وكل سياسة من سياساته»[٢٤]، مؤكداً على أن دعوة الاخوان هي امتداد للدعوة الإسلامية التي بدأها محمد (ص)[٢٥]، وتستند بعد ذلك إلى آراء كبار الأئمة المجتهدين، وأصحاب الحركات التجديدية مثل الشيخ ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، وكذلك حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ونشير في هذا الصدد على سبيل المثال إلى أن حركة الاخوان المسلمين في سوريا تعتمد اليوم على فتاوى الشيخ ابن تيمية في مقاومتها النظام القائم[٢٦].

أما الحركة الاصلاحية الإسلامية التي عرفها القرن التاسع عشر فهي تعتبر بشتّى تياراتها مرحلةً رائدة وممهدة للحركات الإسلامية المعاصرة[٢٧]، فقد كانت حركة الاخوان في الأقطار العربية متأثرة بجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم من رجال الاصلاح، ولكنها تذهب إلى القول بأن اصلاحاتهم ناقصة، وغير كافية، إذ انهم عجزوا عن النظر الى الاسلام كوحدة متكاملة، أو كما قال حسن البنا: «لم يكونوا جميعاً سوى مصلحين دينيين وأخلاقيين

= قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إذا كان من الملبّسين بذلك في طلب الرياسة، فأجدر أن تعوقه العوائق، وتنقطع به المهالك، لأن أمر الله لا يتم إلّا برضاه واعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة». انظر: ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٦٣٩ وما بعدها.

(٢٢) انظر في هذا الصدد دراستنا عن «المحتوى الاقتصادي للثورة المهدية» ضمن ابحاث: الندوة العالمية عن الثورة المهدية، جامعة الخرطوم، كلية الآداب، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢.

(٢٣) ميتشل، **الاخوان المسلمون**، ص ٢٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٦) انظر الحوار الذي دار بين رئيس المحكمة وبين أحد المسؤولين عن حركة المعارضة الاسلامية في سوريا في مجلة: **النذير**، العدد ١٠ (غرة شباط/فبراير ١٩٨٠). والفتوى المعنية هنا، تلك التي يكفّر فيها ابن تيمية الفرقة النصيرية.

(٢٧) انظر عن الحركات الاصلاحية الحديثة بشتى تياراتها، الدراسة المطوّلة المنشورة في:
Encyclopédie de l'Islam, 2nd. ed., vol. 4, p. 146 et la suite.

تنقصهم النظرة في شمول الاسلام كما رآه الاخوان، وتميزوا بـه»[28]. وكان البنـا يقبل في شبـابه عـلى قراءة مجلة المنار للمرحوم رشيد رضا، ووصفها بأنها: «من أعظم المؤثرات في خدمة الإسلام المعـاصر في مصر وغيرهـا من البلاد»[29].

أما في سوريا فلا بد من الاشارة إلى تأثير رواد الحركة الاصلاحية السورية أمثال: جمال الـدين القـاسمي (١٨٦٦/٧ ـ ١٩١٤) ممثل المـدرسة الحنبلية الجـديـدة، والـطاهـر الجـزائـري (١٨٥١ ـ ١٩١٩)، وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ ـ ١٩٥٦)، وهو من أبرز أنصار التيار الذي يمثله جمـال الدين الافغاني، ولا نغفل عن ذكر شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)، وكانت علاقته متينة بالشيخ رشيـد رضا، وكذلك محمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣)، وأن اشتهر أكثر بدراساته الأدبية واللغـوية، ولكن مساهمته في حركة اليقظة الإسلامية في سوريا معروفة، ويعتبر من أنصار الشيخ محمد عبده.

ويرى قادة حركة الاخوان ومنظروها في مدارس الاصلاح هذه محاولاتٍ تجديدية حققت الكثير في المستوى الديني والفكري، ولكنها كانت بعيدة عن العمل، والربط بين الفكر الإسـلامي والواقـع الملموس سياسياً، واقتصادياً واجتماعياً، ومن هنا نجد جمال الدين الأفغاني يحتـل مكانـة بارزة بينهم، ويعتبره الكثير منهم «الأب الروحي» لحركتهم لما عرف به من ايجابية في العمل وفعالية، أو قل لربطه الواضح بين الاصلاح الديني والسياسي، وكان البنا يُقْرن به أكثر مما يقرن بغيره[30].

ومن المعروف أنه توجد مؤسسـات اسلاميـة شهيرة مثـل الأزهر، أو جامعة القـرويين بفـاس، وتوجد وزارات لـلأوقاف والشؤون الـدينية، وكليـات للشريعة، وغـيرها من المؤسسـات الإسلاميـة «الرسمية»، فما هو موقف الحركات الإسلامية المعارضة تجاه هذه المؤسسات، وخصوصاً تجـاه «فقهاء البلاط»، أي تجاه فئة «رجال الدين» المنفذين للسياسات الرسمية؟

حاول حسن البنا الاتصال بزعماء الأزهـر لاقناعهم بضرورة التحـرك بنجاعـة وفعاليـة من أجل انقـاذ الاسلام من الهـوة التي تردى فيهـا، ولكن أمله سرعان مـا خاب، وأصبـح يؤمن بعجـز هـذه المؤسسـة الإسلاميـة العريقـة، عن الدفـاع عن الإسلام، ثم جـاءت حركتـه تحديـاً مبـاشـراً لسلطة الأزهر، وكشفاً لعجزه، ووجّهتْ الاتهامات الى الأزهر ورجاله في كتابات مفكري الاخوان وقـد أكد البنـا نفسه أن فشـل الأزهر كـان راجعاً الى أنـه خرّج متـدينـين يقـرأون ويكتبـون، ولم يخـرج قـادة روحانيين، وهكذا نظـر إلى علماء الأزهر كمعلمين غير أكفاء[31]، «وكان الدافع المباشر والخاص الذي حـدا بالاخوان إلى توجيه هذه الاتهامات هو الاعتقاد بأن الأزهر سمح لمصر أن تهوي في درك من الانحطاط والعجز في ميادين الدين والثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والتشريع والأخلاق»[32]، وقد اتهم «العلماء» بالتحالـف مع الطبقـة الحاكمة، ومع الاقطاعيين، واتحدت معهم مصالحهم، فصمتوا عن الحديث عن مظاهر «الاستغلال»

---

(٢٨) ميتشل، الاخوان المسلمون، ص ٤٩٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

المجحف المنافي لمبادىء الإسلام، وتجاهلوا قضايا «العدالة الاجتماعية»، وقد كتب الشيخ محمد الغزالي يقول: «إني أعرف رجالاً من شيوخ الأزهر يعيشون على الإسلام كما تعيش جراثيم البلهارسيا والانكلستوما على دماء الفلاحين التعساء»[٣٣].

إن هذا الموقف الذي وقفه الاخوان المسلمون من شيوخ الأزهر، ومن كل المؤسسات الدينية الرسمية، والعاملين فيها هو الموقف نفسه الذي تقفه الحركات الإسلامية في الأقطار العربية الأخرى. وإذا كانت لهجة النقد الموجه في الماضي إلى هذه المؤسسات تتسم بالاعتدال، وهنالك علاقات مع بعض ممثلي الاسلام «الرسمي» فقد انقلبت اليوم إلى لهجة عنيفة، كاشفةٍ عن قطيعة نهائية بين أنصار التيارات الجديدة ضمن حركة الصحوة الإسلامية وبين «رجال الدين» المتعاونين مع الأنظمة الرسمية من رجال إفتاء، وقضاة شرعيين، وخطباء مساجد، ومرشدين دينيين، وموظفين في المؤسسات ذات الطابع الإسلامي، وأصحاب برامج «إسلامية» في وسائل الاعلام الرسمية، فهؤلاء جميعاً متّهمون بالنفاق والارتزاق باسم الاسلام، وبأنهم يأكلون الدنيا بالدين، وهم أبعد ما يكونون عن الدعوة الإسلامية الحقة، وعن الإسلام المناضل ضد الحيف والظلم، والنظم الطاغوتية.

٢ ـ الرؤية المذهبية والفكرية[٣٤]

نبدأ أولاً بتلخيص «عقيدة جمعية التمدن الإسلامي»[٣٥]، وهي عقيدة تمثل دستور الجمعية الذي يتعهد به كل من ينتسب إليها، فهو يؤمن:

ـ بأن الله أحد لا شريك له، وأن سيدنا محمد (ص) خاتم المرسلين إلى البشرية قاطبة، وأن الجزاء حق، وأن القرآن كتاب الله، وأن الإسلام هو القانون الشامل للدنيا والآخرة.

ـ ويتعهد بقراءة جزء من القرآن الكريم كل يوم، أو ما تيسر منه، والالتزام بالسنة، ودراسة سيرةالرسول، وسيرة أصحابه.

ـ ويؤمن بأن الاستقامة والفضيلة والعلم من دعائم الاسلام.

ـ ويتعهد بأداء العبادات، والبعد عن المنكرات، والالتزام بالفضيلة، والبعد عن الرذيلة، والتحلي بالفضائل الإسلامية، وروح المحبة والاخوة تجاه الآخرين، وعدم الالتجاء إلى المحاكم إلّا في حالة الضرورة.

---

(٣٣) في كتابه: الاسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ص ٢٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦٠ وما بعدها.

(٣٤) نتحدث عن رؤية الحركة في هذه الفقرة، وفي الفقرة الموالية أثناء مراحلها الأولى، وحسب النصوص التي تمكنا من الاطلاع عليها. أما الرؤية المعاصرة فسندرسها في القسم الأخير من هذا الفصل حين نحلّل «بيان الثورة الاسلامية في سوريا ومنهاجها».

(٣٥) كما وردت في: مجلة التمدن الاسلامي، السنة ٢، العدد ٤ (١٣٥٦ هـ).

ـ ويتعهد بصيانة العادات الدينية، وشعائر الاسلام ولغته، والعمل من أجل نشر العلوم والمعارف النافعة بين جميع طبقات الأمة.

ـ ويؤمن بأن العمل فرض على المسلم، وان في ما يملكه حقاً للسائل والمسكين.

ـ ويتعهد بالعمل من أجل كسب قوته، والادخار لمستقبله، وأداء الزكاة وتخصيص قسط من دخله لأعمال البر والاحسان، والتعهد بتشجيع أي مشروع اقتصادي اسلامي نافع، وتشجيع انتاج بلده، وانتاج أبناء دينه ووطنه، ولا يتعامل في أعماله كلها بالربا ويبتعد عن مظاهر الترف والاسراف.

ـ ويؤمن أن المسلم مسؤول عن أسرته، يجب أن يسهر على سعادتها وعلى معتقداتها وأخلاقها.

ـ ويتعهد بنشر تعاليم الإسلام بين أفراد أسرته، وبعدم ارسال أطفاله الى مدرسة لا تصون عقيدتهم وأخلاقهم، وبمقاطعة الصحف، والمنشورات والكتب، والمنظمات والجماعات، والنوادي المعادية للإسلام.

ـ ويعتقد أنه من واجبات المسلم العمل في سبيل احياء مجد الاسلام عن طريق تقدم شعوبه، والعمل بالتشريع الإسلامي، وحمل رسالة الاسلام إلى الانسانية، وتربية العالم حسب مبادىء الإسلام.

ويتعهد بالتضحية مدى الحياة بكل ما لديه من امكانات في سبيل تحقيق هذه الرسالة.

ـ ويؤمن بأن جميع المسلمين يؤلفون أمة واحدة تربطهم العقيدة الاسلامية، وأن الاسلام أوصى أبناءه بفعل الخير للانسان.

ـ ويتعهد بالسعي الحثيث ـ ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ـ من أجل تقوية رابطة الاخوة بين جميع المسلمين، والقضاء على مظاهر الخلاف بين طوائفهم.

ـ ويؤمن بأن سبب تأخر المسلمين يعود إلى بعدهم عن دينهم، وأن أساس الاصلاح يقوم على الرجوع إلى تعاليم الإسلام وأحكامه، وأن هذا ممكن إذا عمل المسلمون من أجل ذلك.

ـ ويتعهد باحترام هذه المبادىء، واحترام كل من يعمل من أجلها، وبأنه سيبقى دائماً مجنداً في خدمتهم، ما داموا على الحق.

هذا النص يعكس رؤية جمعية إسلامية يغلب عليها طابع الارشاد الديني والثقافي، وإن شارك زعماؤها في الحركة السياسية، وحتى في قيادة التظاهرات الشعبية.

أما النص الثاني الذي نورد فيما يلي أبرز أفكاره فهو برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية[٣٦]، ويخصص الفقرة الأولى للسياسة الخارجية، فيطالب:

---

(٣٦) نشر في جريدة: المنار الجديد (دمشق)، ١٩٤٩/١١/١١.

ـ بالعمل من أجل تقوية العلاقات بين الأقطار العربية في جميع الميادين، والقضاء على الحواجز المعيقة عن تحقيق الوحدة المنشودة، وتقوية كل تحالف عربي يخدم مصالح الأمة العربية بعيداً عن تأثير السياسة الامبريالية، وعن سيطرة أعوانها في صفوف القادة والرؤساء العرب.

ـ تعديل ميثاق الجامعة العربية لتصبح أداة قوة وقائدة للأمة العربية.

ـ حل القضية الفلسطينية باطلاق عنان القوى الكامنة في روح كل عربي ومسلم للظهور والعمل، واستغلال جميع امكانات الشعب من أجل تحرير الأرض المقدسة من المغتصبين الصهاينة، وابعاد كل السياسيين والعسكريين المنهزمين في حرب فلسطين عن قيادة أي كفاح في المستقبل، وحل قضية اللاجئين بضمان عودتهم إلى وطنهم من دون أن يكونوا تحت سيطرة اليهود وسلطانهم.

ـ تقوية التعاون المشترك بين البلدان الإسلامية، في الميدان الثقافي والاقتصادي، وفي الميادين الأخرى.

ـ اقامة علاقات سياسية مع الدول العظمى على أساس المساواة، وصيانة مصلحة الأمة وسيادتها، واستقلالها.

أما في ميدان السياسة الداخلية، فيطالب النص:

ـ بصيانة السياسة الداخلية من التدخل الأجنبي، والمحافظة على النظام الجمهوري مع توزيع سلطات الدولة كما يحددها الدستور.

ـ يجب أن يتماشى الدستور الجديد مع شخصية الأمة، وأن يضمن الحريات العامة، ويضرب على أيدي المتلاعبين بحقوق الأمة، وآمالها واستقلالها وأموالها.

ـ نزاهة الحكومة وقيامها على أساس دستوري يضع حداً لمظاهر التحكم، ويعترف بأن الشعب يمثله برلمان منتخب انتخاباً حراً، وأنه مصدر سلطات الدولة، وأنه السلطة العليا لسن سياسة الدولة وشؤونها.

ـ اصلاح الادارة الحكومية، وتنظيفها من الرشوة والمحاباة، والقضاء على البيروقراطية الحكومية عن طريق تسريح العاجزين، وسلوك سياسة تقشف في انتداب الموظفين في الحدود اللازمة مع تحقيق العدالة، وصيانة المصالح العامة.

ـ تقوية الجيش معنوياً، أخلاقياً ومادياً، وانشاء مصانع لصنع سلاح يضمن للجيش القوة في مواجهة أي عدو، والزامية التربية العسكرية لكل أبناء الشعب حتى يؤلف أبناء الأمة جيشاً احتياطياً مسلحاً يقف للدفاع عن الوطن ضد أي هجوم.

ويطالب البرنامج في ميدان الاصلاح التربوي والاجتماعي:

ـ بالنظر إلى الحقائق، وليس إلى المظاهر، والبداية بالضروري قبل الكمالي، ويجب أن يشمل الاصلاح أبناء الأمة دون تفرقة بين سكان المدن والريف وبين الأغنياء والفقراء، ومراعاة سعادة

الطبقات الفقيرة قبل حاجة الأغنياء.

ـ صيانة العقيدة من الالحاد، واستقاء نظام الدولة وقوانينها من التشريع الإسلامي، والتراث العربي.

ـ غرس العزة والنخوة في روح الأمة، وصيانة أخلاقها من الميوعة، وتوجيه الصحافة، والسينما، والبرامج الاذاعية لخدمة هذا الهدف.

ـ توحيد برامج التعليم في المدارس الحكومية والأجنبية الخاصة على أساسين قويين: الايمان بالله، والتمسك بالأخلاق الفاضلة، وعلى هذا الأساس تسعى المعاهد لتنشئة جيل يعي رسالة أمته، ويعتز بآدابها، ويحقق سعادة الوطن، جيل موسوم بطابع التقدمية والرجولة.

ـ يجب على الدولة وشعبها أن يعملا بقانون التقشّف الذي يحميهما من التبذير، ويجعل أموال الدولة تصرف في أبوابها النافعة مثل التسليح، والتعليم، والضمان الاجتماعي، وبالبرامج الاصلاحية.

ـ سن سياسة مالية واقتصادية للدولة تقوم على تقوية الدخل الوطني، وتحسين وسائل الانتاج، وفتح الأسواق العالمية في وجه البضاعة الوطنية، وتنظيم الاستيراد والتصدير بأسلوب يحمي أموال الأمة، ويمنع استيراد البضائع الكمالية، مع تخفيض عبء الضرائب على الجماهير الشعبية، وزيادة الضرائب التصاعدية على كبار الملاك والمتمولين.

ـ توزيع أراضي الدولة على صغار الفلاحين، وخريجي المعاهد الفلاحية، تحديد الملكية، وتحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق رفع مستوى معيشة الشعب في التعليم، والصحة، والتغذية، واقرار مبدأ الضمان الاجتماعي الضامن لكل مواطن الحق في التعليم، وفي الرعاية الطبية، وفي منحة الشيخوخة والبطالة.

ـ حماية مصالح العمال بطريقة تضمن مصالحهم، وتزيد في الانتاج، وتحقق التضامن بين العمال وأصحاب العمل.

ـ العناية بالقرى، وبطرقاتها، ومدها بالكهرباء والماء الجاري، والعمل. ويجب أن يتوافر في كل قرية مكان للعبادة، ومدرسة، ومكتبة، ومستوصف صحي، وطبيب قار، أو متنقل.

ـ الرفع من مستوى المرأة، وصيانة أخلاقها وفضيلتها، والعناية بتعليمها لتصبح أماً صالحة، وسيدة جيل متفوق.

ـ تأميم المؤسسات الاقتصادية الأجنبية، لتصبح ملكاً للدولة.

ـ بعث مؤسسة الزكاة لمقاومة الفقر والجهل والمرض، ورفع مستوى الأسر الفقيرة، وتحقيق خطط التنمية التي تعود أولاً على الطبقات الفقيرة بالنفع ومن أجل بعث مؤسسات اجتماعية للاجئين، وللمسنين، وللضعفاء، أو للأيتام.

هذا النص يختلف عن النص الذي سبقه فهو برنامج سياسي، اقتصادي، اجتماعي تطرحه الجبهة الإسلامية بديلاً عن السياسة القائمة آنذاك، ولكنه يكشف في الوقت نفسه عن رؤية إسلامية للمشاكل القائمة، وينم عن دلالات فكرية.

أما المثال الثالث في هذا السياق فهو تحليل رؤية الاخوان المسلمين، أو «ايديولوجيتهم»، كما تميل إلى تسميتها الدراسات السياسية والفكرية المعاصرة.

لقد بينا في الحديث عن السند التاريخي أن الحركة السلفية التي عرفها القرن التاسع عشر تمثل ركناً أساسياً من أركان الرؤية الإسلامية لحركة الاخوان، ورأينا كيف أنها تتخذ من عصر الرسول، وعصر الخلفاء الراشدين نموذجاً يحتذى باعتباره عصراً طبق فيه الإسلام الحقيقي، وبالتالي فهو حجة على أن الاسلام ليس ديناً روحانياً ينحصر دوره في العلاقة بين الانسان وخالقه، كما يزعم البعض، بل هو دين عملي يمكن تطبيقه اليوم، كما طبق قبل أربعة عشر قرناً مع مراعاة معطيات المرحلة التاريخية الحالية.

ثم تتبنى الحركة القرون الأربعة الأولى بصفة خاصة ـ شأنها في ذلك شأن الحركة السلفية ـ باعتبارها تمثل العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وإن لم يطبق الإسلام خلالها تطبيقاً كاملاً. ثم تبدأ عصور الانحطاط، وعودة مظاهر الجاهلية، وهي مرحلة تسقطها هذه الرؤية من تاريخ المجتمع الإسلامي.

وتعود السلفية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى اليوم محاولةً بعث عصر صدر الإسلام، وتطبيق الإسلام في أصوله، وفي قيمه وأخلاقه، كما طبقته الدولة الإسلامية في المدينة في عصر الرسول، ثم في العصر الراشدي.

ونلاحظ هنا:

أ ـ ان هذه الرؤية غير تاريخية، فهي تحذف بكل سهولة قروناً طويلة.

ب ـ انها قد اكتشفت بنفسها مقاييس تخلف والمجتمع الاسلامي، ولكن ذلك قد تم فيما نميل إليه بالمقارنة مع التقدم الأوروبي، أي بعد الهزة العنيفة التي أحدثها تأثير الحضارة الغربية في المجتمع الإسلامي في نهاية القرن الثامن عشر، ولا سيما خلال القرن التاسع عشر، فانبرت الحركة السلفية محاولةً إثبات أن أسباب التقدم الاوروبي قد عرفها الاسلام، بل ساعدته على ما حققه من ذيوع وازدهار كان له تأثير في الحضارات الأخرى، وفي طليعتها الحضارة الأوروبية، وذلك حين طبق المسلمون إسلام السلف الصالح. فهي تنظر إلى عوامل التقدم الاوروبي نظرةً أحادية الجانب، إذ تكاد تحصرها في القيم الأخلاقية التي اشتهر بها أغلب الأوروبيين من صدق، واخلاص في العمل، واحترام المصلحة العامة، واحترام رأي الآخر وحريته، واتباع أسلوب الشورى في معالجة قضايا المجتمع، وغيرها من القيم التي قام عليها مجتمع المدينة إلى نهاية العصر الراشدي مع ما رافق السنوات الأخيرة من خلافة عثمان من بداية مظاهر التحول والانحراف عن الأسس التي وضعها الرسول عليه الصلاة والسلام ودعمها أبو بكر وعمر من بعده.

ونلاحظ أنه ليس هنـالك اعـتراف واضح بـأن هذه القيم هي قيم الغـرب، بل يتهم الغـرب بـالانحلال وطغيـان المادة في أدبيـات الحركـة، ولكن إذا وجدت هـذه القيم لـدى فئـات واسعـة في المجتمع الغربي فهي في حقيقة الأمر قيم إسلامية أولاً وبالذات، والمجتمع الإسلامي أحرى بالعـودة إليهـا عن طريـق العـودة إلى الإسـلام، وبعث الدولـة الإسـلاميـة التي ستشرف عـلى بنـاء المجتمـع الاسلامي الكامل.

ج ـ إن الحركة الإسلامية اليوم، وكذلك الحركة السلفية بالأمس، لم تطرح السؤال الخـطير في تاريخ الاسلام، ألا وهو: لماذا لم يمكن تطبيق الإسـلام الحقيقي تطبيقـاً كامـلاً إلا في فترة قصـيرة لا تتجاوز عمر الدولة الإسلامية في المدينة المنورة؟ ولماذا عجز المسلمون منـذ ذلك التـاريخ، وفي جميـع المناطق التي أسسوا فيهـا الدول عن اعـادة إحياء العصر الـراشدي وحـل المشكلة الكبرى في تـاريخ الإسلام حلاً عملياً مؤسّسياً، أعني مشكلة نظام الحكم ومؤسساته؟

قد يجيب البعض قائـلاً: لأن المسلمين انحـرفوا طـوال هذه المـرحلة عن الإسلام الصحيـح. ويتـولد عن هـذا الجواب سؤال آخـر: هل من الممكن أن تنجـح الحركـة الإسلاميـة اليـوم، وعـلى مشارف سنة ألفين في تحقيق ما عجز عنه المسلمون منذ مـا يقرب من أربعـة عشر قرنـاً، وفي ظروف داخلية وعالمية أيسر، وأقل تشعّباً وتعقّداً؟

ونبادر مؤكدين أن الحركة الإسلامية تجيب بسرعة، وبدون تـردد: نعم يمكن ذلك[٣٧]، بـل إن التطور الذي حققته الحضارة الكونية، تساعد الإسلام على إحياء رسالته الأولى.

ويمثل النظام الإسلامي حجر الزاوية في الرؤية المذهبية للحركة، وتـطرحه في الـوضع العـالمي اليوم بديلاً عن النظامين السائدين في العالم: النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي، فهو نظام يوحد بين المادة والروح، إذ ان الإسلام ليس ديناً بـالمعنى الغربي، أي جملة من المبـادىء الدينيـة، وأداء بعض الـطقوس، وهي الصـورة الخاطئـة التي فهم بها الإسـلام نتيجة الانحـطاط والتخلف، بل هـو دين ودولة، أي نظام مجتمعي متكامل.

إن رائدين بارزين من رواد الحركة الاسـلامية المعـاصرة في سوريـا، وفي العالم الإسـلامي كله، قد ركزا على تحليل أركان النظام الإسلامي، هما: مصطفى السباعي ومحمد المبـارك[٣٨]، ويمكن تلخيص هذه الأركان في النقاط التالية:

ـ العقيدة وما يتصل بها من نظرة عامة إلى الوجود، وإلى خالقه، ومن نظرة إلى الانسان، وإلى العلاقة التي تربطه بخالقه في الدنيا والآخرة، وإلى النبوة وغيرها من قضايا الكون.

---

(٣٧) انظر القسم المخصّص للبرنامج المستقبلي البديل في آخر هذا الفصل.

(٣٨) انظر لمصطفى السباعي: **أخلاقنا الاجتماعية**، ط ٢ (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٧٣)؛ **أحكام الصيام وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**، ط ٢ (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٧٢)، وهكذا **علمتني الحياة: خواطر وأفكار**، ط ٢ (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٧٣). انظر أيضاً لمحمد المبارك: **نظام الاسلام: العقيدة والعبادة** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، و«فلسفة العبادة في الاسلام،» **مجلة المسلمون** (أيار/مايو ١٩٥٥).

ـ العبادة، وتأخذ معاني اجتماعية في كتابات كثيرة من مفكري الاخوان، وقد وصف مصطفى السباعي الصوم بأنه تربية اشتراكية عملية.

ـ النظام الأخلاقي، وقد احتل هذا الركن من أركان النظام الإسلامي مكانة بارزة في فكر المصلحين الإسلاميين منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، وكأن في ذلك تأكيداً ضمنياً على أن التدهور الأخلاقي الذي يشكو منه المسلمون ناتج عن بعدهم عن دينهم، هذا البعد الكامن وراء انحطاطهم وتخلفهم، فالتدهور الأخلاقي سبب غير مباشر من أسباب التخلف، فلا غرابة ـ اذن ـ أن نجد القضايا الاجتماعية تعالج في كثير من كتابات قادة الحركة الإسلامية باعتبارها قضايا أخلاقية كما أن العبادات تعتبر وسيلة ناجعة من وسائل رفع المستوى الأخلاقي «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر...»[٣٩].

ـ التشريع الإسلامي الذي يقوم عليه تنظيم جميع شؤون المجتمع من حركية اقتصادية اجتماعية، ومن نظام دستوري وقضائي، ومن تنظيم للأسرة، وللمنظمات السياسية والمهنية، وغيرها من شؤون المجتمع.

ونلاحظ في هذا الصدد أن تطبيق النظام الإسلامي لا يعني في نظر مفكري الحركة رفض الاستفادة من تجارب الآخرين في شتى المبادىء من علوم دقيقة، وآداب وفنون، وكذلك في ميدان التشريع كما ذهب إلى ذلك سيد قطب[٤٠].

يعلق أحد الدارسين الأجانب على هذه الأركان قائلاً: هل يعني هذا حقاً نظاماً كاملاً يمكن أن يطرح بديلاً عن النظامين الرأسمالي والشيوعي، أم أن الأمر لا يتجاوز جمع جملة من المبادىء ليست مرتبطة مع بعضها بعضاً بصفة منتظمة ومتسقة؟[٤١].

على الرغم من أننا لا نتفق مع ما أراد أن يعبر عنه هذا التساؤل فإنه يعيد إلى الأذهان قضية أساسية تعترض سبيل الدارسين للرؤية المذهبية والفكرية للحركة الإسلامية المعاصرة، وأعني ضعف العمل الفكري الاجتهادي، أو سمّه العمل «التنظيري» إن شئت، انطلاقاً من التراث الأصولي للاسلام بطبيعة الأمر. فقد برزت محاولات جادة خلال الخمسينات، ومطلع الستينات تمثلت في مؤلفات سيد قطب، ومحمد الغزالي، وعبد القادر عوده، ومصطفى السباعي، ومحمد المبارك، ومصطفى الزرقاء، ولكن هذه المحاولات قد تقلص ظلها في السبعينات، ولعل ذلك يعود إلى انشغال الحركات الإسلامية بالنضال السياسي اليومي، بل قل بالنضال السياسي المسلّح في بعض الحالات، وبما سلط عليها من موجات قمع واضطهاد في أغلب الأقطار العربية.

إن الكتابات التي كتبها بعض مفكري الحركة عن التشريع الإسلامي نفسه تتناول غالباً

---

(٣٩) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٥.

(٤٠) Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, p. 141.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

مبادىء عامة، وليس فيها تحليل دقيق ومفصل لما تحتوي عليه أمهات التشريع الإسلامي من قواعد يمكن أن تسير على هديها المؤسسات السياسية الحديثة، وخصوصاً المؤسسات الاقتصادية بأنواعها المختلفة.

إننا نجد تأكيداً على مبدأ المصلحة في دراساتهم، وأن الشريعة الإسلامية تسعى إلى حماية مصلحة الفرد ضمن مصلحة الجماعة، وتصون المصالح العامة للأمة، ونعرف أن مبدأ المصلحة العامة ركن أساسي من أركان التشريع، ولكن تحديد المصالح، وربطها بظروفها الاقتصادية والاجتماعية يحتاج إلى حركة اجتهاد نشطة يساهم فيها مختصون يجمعون بين المعرفة الدقيقة بعلم الأصول، وبالفروع أيضاً في تراث الفقه الإسلامي بمختلف مدارسه وتياراته وبين ثقافة معاصرة عميقة ومتنوعة.

إن عدد هؤلاء بين المفكرين الإسلاميين المعاصرين لا يزال نادراً، بل يشعر المرء بجزر بعد مد حين يقارن بين محاولات جدية نشرت في الخمسينات والستينات وبين ما صدر بعد السبعينات.

إن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية قد احتلت مكاناً بارزاً بين مشاغل الرأي العام في سوريا عام ١٩٥٠ عندما طالب الاخوان المسلمون بضرورة اعلان الاسلام ديناً للدولة، فقد بعث ذلك خوفاً بين صفوف بعض الفئات الاجتماعية، وخشيت أن يعني ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية، ويمثل هذا الخوف عاملاً أساسياً من عوامل معاداة بعض الفئات الاجتماعية للحركة الإسلامية في جل الأقطار العربية أمس واليوم، فهي لا تقف في وجهها لأسباب سياسية بالدرجة الأولى ـ كما هو الشأن مثلاً في موقف الأحزاب الحاكمة ـ فهذه تقاومها لأنها تدرك جيداً أنها القوة الوحيدة التي تستطيع أن تنافسها في تجنيد الجماهير الشعبية وكسبها، وتالياً سحب بساط الانفراد بالسلطة من تحت أقدامها. أما تلك الفئات فهي تخشى ـ في حال وصول هذه الحركات إلى الحكم ـ أن تشرع في تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا سيما في مَيْدان العقوبات.

وتصدى المرحوم مصطفى السباعي للرد على القائلين بأن تطبيق الشريعة يعني تطبيق الحدود الواردة في القرآن من قطع يد السارق ورجم الزاني قائلاً: «إنهم يجهلون التشريع الإسلامي، لأن هدف الإسلام هو بناء مجتمع فاضل يضمن الرزق للجميع، وتزول فيه جميع مظاهر الاحتياج، وبالتالي فلا توجد حاجة للسرقة، ولا يمكن تطبيق حد قطع اليد إلا في مجتمع مثل هذا»، ويضيف: «ان تطبيق هذا الحد يتطلب شروطاً يعسر توفرها»، مشيراً إلى قاعدة درء الحدود بالشبهات[٤٢]، وهذا يعني ضمنياً إقرار مبدأ صلاحية التشريع الإسلامي، ولكن التطبيق في ميادين حساسة، ومعقدة يمكن أن يؤجل إلى أن يشيّد المجتمع الإسلامي الحقيقي، مجتمع الفضيلة والكمال.

إن قضية تطبيق الشريعة مرتبطة بمبدأ الدولة الإسلامية في استراتيجية الحركة الإسلامية، فالدولة الإسلامية تقوم أساساً على الشريعة الإسلامية، ولا يعني هذا أبداً إحياء مؤسسة الخلافة بمفهومها التراثي، وإنما يجب أن تقوم الدولة على أسس الشريعة.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ وما بعدها.

إن مبدأ سيادة الشعب مبدأ واضح، ومفهوم عرف مراحل من التطور في نظرية الدولة عند الاخوان المسلمين خصوصاً، فرئيس الدولة ينتخبه الشعب، ولكن يجب أن يتقيد في الوقت نفسه بتعاليم الإسلام. ويتصل بمبدأ سيادة الشعب مبدأ آخر هو مبدأ الشورى، أو سمّه، إن شئت «الديمقراطية الثورية»، فهو مبدأ إسلامي تطرحه الحركة بديلاً عن «الديمقراطية الكذابة»، والمقصود بذلك الديمقراطية الغربية، وعن «الشيوعية المادية الفوضوية» مع الملاحظة أن التجربة العملية التي عاشها الاخوان المسلمون في سوريا أثناء المرحلة البرلمانية جعلت موقفهم أكثر ايجابية من موقف زملائهم الاخوان المسلمين في مصر تجاه النظام البرلماني[٤٣]. وهذا الاختلاف في الموقف نلمسه فيما يتعلق بالأحزاب، فقد طالب حسن البنا بحلها بينما تعاون معها الاخوان في سوريا، بل نجد وجهين بارزين من وجوههم: محمد المبارك، ومعروف الدوالبي قد شاركا في تأسيس حزب الشعب عام ١٩٤٨[٤٤].

إن حركة الاخوان في نظر مصطفى السباعي ليست حزباً سياسياً، وليست جمعية أيضاً على الرغم من شكلها الرسمي، بل هي تعبير عن روح كامنة في الأمة، هي ثورة تهدف إلى تغيير المجتمع. وهكذا برز مفهوم «ثورة الاسلام» بين المفاهيم الجديدة في لغة الخطاب السياسي عند بعض قادة الاخوان.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل هذا التطور يعبر عن تيار داخل الحركة؟ لقد بقيت فكرة الاصلاح هي الغالبة لدى القسم الأكبر في أوساط الاخوان خلال تلك المرحلة التاريخية، وهو ما نميل إليه على الرغم من ضرورة التفريق بين المراحل. ومهما يكن من أمر فإن الوضع قد تغيّر بعد السبعينات، كما سنرى ذلك من خلال تحليلنا لـ «بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها».

٣ ـ الرؤية الاقتصادية والاجتماعية

نلاحظ باديء ذي بدء:

أ ـ أن حركة الاخوان المسلمين في سوريا وخصوصاً بقيادة مؤسسها مصطفى السباعي ـ كان لها دور بارز في بلورة الرؤية الاقتصادية والاجتماعية للحركة الإسلامية عموماً[٤٥].

ب ـ إن هذه الرؤية قد تطورت مفاهيمها، فبعد الحديث عن أن العمل فريضة على المسلم، وأنه يجب عليه أن يدّخر للمستقبل، وأن يؤدي الزكاة، وأن يخصص جزءاً من دخله لأعمال البر والاحسان، وأن يشجع أي مشروع اقتصادي اسلامي، وأن يشجّع الانتاج الوطني، ويبتعد عن

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥ وما بعدها.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٤٥) قد لمحنا فيما سبق إلى محاولات جدية ظهرت غداة الحرب العالمية الثانية، وفي طليعتها كتاب: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام (القاهرة، ١٩٤٥).

الترف والاسراف، كما رأينا ذلك في عقيدة جمعية «التمدن الإسلامي» نجد أن الرؤية قد تطورت، واتضحت المفاهيم، وتجدّد محتواها في برنامج «الجبهة الإسلامية الاشتراكية»، فطالبَ الدولةَ باعطاء الأولوية للضروريات قبل الكماليات، ومراعاةِ سعادة الفئات الاجتماعية الفقيرة قبل حاجيات الأغنياء، وبالضرب على أيدي العابثين بأموال الدولة، وبسن قانون التقشّف، وتعميم نظام الضمان الاجتماعي، واقرار حق المواطن في التعليم، وفي العلاج المجاني، وفي منحة الشيخوخة والبطالة وطالب الدولة بالعناية بالمناطق الريفية خصوصاً.

ثم تأتي مرحلةٌ جديدةٌ مقترنةً باسم مصطفى السباعي فبرز مفهوم العدالة الاجتماعية في الاسلام، و«اشتراكية الاسلام» كما عنون بذلك أشهر مؤلفاته، ويعالج موضوع الملكية في ضوء مفهوم «اشتراكية الاسلام» فيقول: إن المالك الحقيقي هو الله، ﴿ولِلّهِ مُلْكُ السماوات والأرض . . .﴾[٤٦]. فملكية الانسان هي ـ اذن ـ منحةٌ من الله لها وظيفتها الاجتماعية، ويتصرف فيها ضمن الحدود التي ضبطها الاسلام، فالغني الذي ينظر إلى ماله هذه النظرة يصبح مصدر خير للأمة، والاسلام يأمر الغني والفقير على التعاون في سبيل خير المجتمع، وتقدم الأمة، ويقر السباعي بأن الواقعَ المعاش بعيدٌ كل البعد عن هذه الروح الاسلامية، فالأغنياء هم أداة شر واستغلال.

إن الملكية في الإسلام مرتبطة دائماً بصيانة مصلحة الجماعة قبل كل شيء، لذا فإن الإسلام يحرم احتكار الثروة في أيدي زمرة من الناس، ويؤكد سيد قطب قائلاً: «إن تجمع الثروة في أيدي فئة قليلة يؤدي إلى انفجار الفتنة بين أبناء الأمة»[٤٧].

ويعتمد السباعي على مبدأ الحَجْر على السفيه في التشريع الإسلامي ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾[٤٨] ليذهب إلى امكانية الحد من كل قصف غير راشد في الملك.

أما الزكاة فهي ركن أساسي من أركان اشتراكية الاسلام، ويتجاوز دورُها أداءَ فريضة من فرائض الإسلام لتصبح في ضوء الرؤية الاقتصادية والاجتماعية دعامةً أساسية من دعائم نظام التكافل والتضامن في المجتمع الاسلامي، وهو يمثل مظهراً بارزاً وعملياً من مظاهر اشتراكية الاسلام، بل هي في الوقت نفسه أسلوب من أساليب اشراك الفقراء في رأس مال الأغنياء.

وهنالك مبدأ آخر من مبادىء اشتراكية الاسلام، وهو ملكية الدولة لقطاعات اقتصادية حساسة في حياة الأمة، كما يجوز لها التأميم في حالات استثنائية مثل الحروب، والكوارث الطبيعية، أو لصيانة استقلال البلاد من التبعية.

ولا مناص من الاشارة إلى نقطة دقيقة ضمن الحديث عن الرؤية الاقتصادية، ونعني بها

---

(٤٦) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ٢٧.

(٤٧) Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, p. 154.

(٤٨) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥.

موقفها من تقوية رأس المال باعتباره عاملاً فعالاً في حركة التنمية والتقدم الاقتصادي، خصوصاً إذا علمنا أن الحركة الإسلامية عموماً ترفض قطعياً التعامل بالربا.

إن هذه الرؤية حريصة على دعم رأس المال، ومن ثم جاء حل ابرام عقد بين الممول والمقترض يحدد علاقتهما في حالة الربح والخسارة فيصبح الوازع الذي يحرك الممول أكان فرداً أم مؤسسة هو الأمل في الربح، وليس الفائض، وهو الأسلوب الذي تسير عليه اليوم المصارف الإسلامية[٤٩]، مع الملاحظة أن التجربة في حاجة إلى دراسة مختصة دقيقة تنطلق من الممارسة لمعرفة إلى أي حد تخدم هذه الصيغة سياسة التنمية، وتالياً مصلحة الأمة.

أما الأسس الأخلاقية التي تستند إليها هذه الرؤية، فهي ما جاء في القرآن والسنة من نهي عن الميسر، والاسراف، والغش، والاحتكار والسرقة، والغصْب، والاضرارِ بالغير، وهو نهي يشمل الأفراد، والجماعات والمؤسسات، والدولةَ نفسها.

وأود في نهاية هذه الفقرة لفت نظر القارىء إلى المسائل التالية:

ـ كان للصراع الفكري مع تيار اليسار السوري، وخصوصاً مع الشيوعيين دور بارز في اهتمام قادة الحركة الإسلامية بقضايا العدالة الاجتماعية، ثم بمحاولة بعث تيار اشتراكي ـ اسلامي، فقد كتب محمد المبارك في مجلة المنار: «يجب القضاء على روح الشيوعية عن طريق نظام اشتراكي ـ إسلامي»[٥٠].

ـ إن الرؤية الاقتصادية للحركة الإسلامية ترفض فكرة الصراع الطبقي، وتعتبر الجميع عاملين سواء أكانوا عمالاً أم أرباب عمل، ولكن لليسار الإسلامي المعاصر موقفاً آخر تجاه هذه القضية على الرغم من أن هذا الموقف لم ينضج نظرياً.

ـ إن المد الاشتراكي الذي عرفته سوريا غداة الحرب العالمية الثانية، ولا سيا بعد هزيمة عام ١٩٤٨ لم يؤثّر في الرؤية الاقتصادية والاجتماعية للحكومة الإسلامية فحسب، بل أثّر أيضاً في الأحزاب السياسية فأضاف «حزب البعث العربي» إلى اسمه عام ١٩٤٧ وصف «الاشتراكي» فأصبح يسمى «حزب البعث العربي الاشتراكي»، وأسس فيصل العسلي عام ١٩٤٨ «الحزب التعاوني الاشتراكي»، وأسس الاسلاميون عام ١٩٤٩ «الجبهة الاسلامية ـ الاشتراكية»، وفي عام ١٩٥٠ أسس أكرم الحوراني «الحزب العربي الاشتراكي».

إن محاولة البحث عن أسس اشتراكية في الإسلام ليست خاصة بالحركة الإسلامية، بل نجد كثيراً من الأحزاب السياسية الحاكمة ذات الميول الاشتراكية قامت بالمحاولة نفسها مثل «الاتحاد الاشتراكي» في مصر والسودان، و«جبهة التحرير» في الجزائر. وذهب قادة اليمن الديمقراطية شوطاً

---

(٤٩) هنالك بعض الدراسات الجدية التي تحاول أن تؤسس القاعدة الإسلامية لهذه الممارسات انطلاقاً من التشريع الاسلامي. انظر في هذا الصدد بعض الأبحاث الصادرة عن «المركز العالمي للاقتصاد الاسلامي» التابع لجامعة الملك عبد العزيز بجدّة.

(٥٠) المنار، ١٩٤٩/١/٢٩.

أبعد في محولة تنظيرية للتوفيق بين الاشتراكية العلمية والاسلام!

ـ بعد أن يدرس المرء سمات الرؤية الاقتصادية الاجتماعية للحركة الإسلامية في سوريا بالذات فإنه يجد نفسه مضطراً إلى طرح السؤال التالي: إلى أي حد تعبر هذه الرؤية عن مصالح «طبقة البورجوازية الصغيرة» في تناقضاتها مع نفوذ الرأسمال الأجنبي من جهة، ومع ضغوط «طبقة البورجوازية الصناعية والتجارية» المحلية من جهة ثانية مع التذكير بأن «البورجوازية الصغيرة» تحتوي على فئات سكان المدن بالدرجة الأولى، وهي تالياً تمثل الأسّ المتين لنشاط الحركة الإسلامية.

ثالثاً: الرؤية السياسية للحركة الاسلامية وفاعليتها في حاضر الوطن العربي ومستقبله

تعكس هذه الرؤية السياسية الاستراتيجية والتكتيك في الوقت نفسه. فهي تنطلق ـ من دون ريب ـ من أصول الدعوة الإسلامية، ومن تراث الفكر السياسي في الإسلام، ومن التجربة التاريخية نفسها، ولكنها تعتمد على معطيات المرحلة المعاصرة، وعلى ظروف سياسية واجتماعية في بلد معين، وفي فترة محدّدة، فهي ليست مجرد رؤية نظرية مطلقة، بل للواقعية، ولتكتيك العمل اليومي شأنها الكبير؛ ولكن من مميزاتها ان السياسة «جزء من العقيدة، وان الاسلام الذي فرغ الاخوان أنفسهم للدعوة اليه، وتطبيقه، يحتم عليهم أن يصلحوا المجتمع الذي يعيشون فيه، وحدد لهم حقوقهم وواجباتهم إزاء الحاكم، ويأبى عليهم الخضوع للظلم والاستبداد والذل والصغار»[٥١].

وقد عرّف البنا دعوة الاخوان بأنها «رسالة سلفية وطريقة سنية، وهيئة سياسية، ومنظمة رياضية، ووحدة ثقافية تعليمية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[٥٢]، وتتجاوز رسالة هذه الرؤية السياسية إصلاحَ الوضع الداخلي في قطر معين، أو حتى اصلاح المجتمع الاسلامي كله لتلتقي مع الرسالة العالميّة للدعوة الاسلامية. ويحتاج تحقيق هذه الاهداف الى مراحل تحددها استراتيجية الحركة، فقد توجّه مؤسّس حركة الاخوان في مصر حسن البنا مرة الى أعضاء الجمعية قائلاً: «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ـ معشر الاخوان ـ عدد ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها روحياً بالايمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاجَ البحار، وأقتحم بكم عَنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار فإنني فاعل إن شاء الله»[٥٣].

إن رؤية الحركة الاسلامية في سوريا واضحة ومحددة تجاه كثير من قضايا السياسة الداخليّة، والخارجية، ولكننا سنكتفي في هذا الفصل بتحليل موقفها تجاه قضايا نموذجية، وذات فعالية واضحة

---

(٥١) انظر «مقدمة» الترجمة من: ميتشل، الاخوان المسلمون، ص ٣٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

حاضراً ومستقبلاً، ملاحظين في الوقت نفسه أننا سنحلل في خاتمة الدراسة عدداً من القضايا انطلاقاً من بيان «الثورة الاسلامية في سوريا ومنهاجها».

١ ـ الجهاد

ما هي الوسائل التي ستحقق بها الرؤية السياسية أهدافها؟ يتضح من دراسة أدبيات الفكر السياسي للحركة أن هذه الوسائل تكاد تنحصر في: ـ الدعوة؛ ـ العمل السياسي؛ ـ الجهاد.
ونظراً لما تحتله فكرة الجهاد في المرحلة الحالية في حياة الحركة في سوريا من خطورة أردنا الوقوف عندها قليلاً.

إن ما تسميه الحركات الثورية اليسارية «العنف الثوري» هو ما يطلق عليه في صفوف الاسلاميين «الجهاد»، والجهاد فرض على كل مسلم، ويتخذ أشكالاً مختلفة في عالم الفعل من الجهاد بالعلم والقلم الى الجهاد بالرشاش والصاروخ، فالداعية مجاهد، والقابع في سجون النظم الجائرة مجاهد، والفدائي الذي يهاجم دورية اسرائيلية في جنوب لبنان، أو سوفياتية في أفغانستان مجاهد، وأفراد المجموعة التي شاركت في قتل السادات من المجاهدين، والفرق المسلّحة التي تقاتل نظاماً طاغوتياً في قطر من الأقطار العربية هي أيضاً فِرَق جهاد، ومن يسقط من أفرادها في ساحة المعركة فهو شهيد لا فرق بينه وبين زميله الذي سقط في ساحة المعركة في جبال أفغانستان، أو في جنوب لبنان.

ومن شعارات الاخوان في الاجتماعات العامة هتافهم «الله غايتنا، والرسول زعيمُنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا، الله أكبر، الله اكبر»، وما يسمّى «العنف الديني» في لغة الخطاب السياسي الاجنبي أو العربي هو عند الاسلاميين «جهاد».

وقد برزت فكرة الجهاد ضمن الرؤية السياسية للحركة الاسلامية في سوريا أثناء معركة فلسطين عام ١٩٤٨، وأخذت في التطبيق صيغاً متنوعة، بل طالب مصطفى السباعي الأقلّيات المسيحية أن تساهم في الجهاد ضد الصهيونية باسم المسيحية.

أما اليوم فإن «الثورة الاسلامية في سوريا» تعتبر نفسها حاملة لواء الجهاد وهي تتجه في بيانها الى المواطنين قائلة: «إن الثورة الاسلامية المعاصرة إذ تحمل على عاتقها عبء الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى، وتحكيم شريعته في الأرض، ضماناً لسعادة الانسان في الدنيا والآخرة، وإذ تتحمل وطأة الهجمة الظالمة التي يشنّها عليها أعداء الله، وأعداء الانسان في الداخل والخارج، تجد من ثقتها بتحقيق وعد الله تعالى ما يدعوها إلى أن تبشّركم بأن المد الاسلامي المتصاعد في كل مكان: ماض في طريقه، حتى يتحقق النصر المؤزّر لهذا الدين بعون الله على كل قوى الشر والظلام والجاهلية المقيتة»[٥٤]. ويذهب بعض الباحثين الى تفسير ظاهرة «العنف الديني»، وخصوصاً في مصر وسوريا، وكذلك في العراق، وأخيراً في ليبيا بأنها رد فعل طبيعي ضد موجة الاضطهاد[٥٥].

---

(٥٤) «بيان الثورة الاسلامية في سورية ومنهاجها»، دمشق، ١٩٨٠/١١/٩، ص ١.

(٥٥) انظر: Carré et Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928-1982,* p. 218.

إن هذا التفسير مصيب في بعض جوانبه من دون شك، ولكن أسباب ظاهرة «العنف الديني» أعمق وأشد تعقيداً من هذا التفسير السريع، ونخطىء كثيراً حين نفصل بين ظاهرة «العنف الديني» وبين ما تعانيه الجماهير الشعبية من أعباء اقتصادية مرهقة، وخصوصاً منذ مطلع السبعينات، وهي الفترة الى اشتدت فيها موجة «العنف الديني»، أليس «العنف الديني»، أو سمّه «الجهاد» إن شئت، يمثل صيغة جديدة من صيغ الصراع الطبقي؟

٢ - الاسلام والدولة

إنها معركة قديمة في سوريا بين السلطة وأحزاب اليسار وبعض الفئات النخبوية من جهة، وبين الحركة الاسلامية، باعتبارها تعبيراً عن الرأي العام الاسلامي، أي رأي عام الاغلبية الساحقة لسكان البلاد من جهة ثانية، ويشتد أوارها كلما وضع دستور جديد للبلاد، فقد قادت الحركة الاسلامية حملة شعبية عام ١٩٥٠ جمعت آلاف الامضاءات في مختلف المدن السورية للمطالبة بضرورة نص الدستور على أن الاسلام هو الدين الرسمي للدولة، وليس دين رئيس الدولة فقط[٥٦].

إنها قضية أساسية مبدئية بالنسبة للحركة الاسلامية ولكن وجود طوائف دينية مختلفة قد عقّد القضية في سوريا بالذات بالرغم من ان عدد المسلمين يبلغ حوالى تسعة أعشار السكان[٥٧]. إنه من الطبيعي - إذن - أن تطالب الحركة الاسلامية بأن يكون الاسلام دين الدولة الرسمي، ولكن قادتها حرصوا في الوقت نفسه على تأكيد ضرورة احترام الاديان السماوية الأخرى، واحترام العقائد والشعائر.

أما حجة الحركات المعارضة لرأي الحركة الاسلامية مثل حزب البعث، والحزب العربي الاشتراكي، والتيارات الفكرية الاخرى المطالبة بإقامة «دولة علمانية» فإنها تكاد تنحصر في أن تنصيص الدستور على أن الاسلام هو دين الدولة يحرك المشكل الطائفي، وقد يتطور الوضع فيؤول الى حرب أهلية.

ونلاحظ في هذا الصدد أن الحركة الاسلامية واعية خطر الفتنة الطائفية، ولذا فإننا نجدها حريصة في سياستها على تجاوز المشكل، مؤكدة على عوامل وحدة سوريا وقوتها، وقد تجلى ذلك خلال معركة فلسطين عام ١٩٤٨، وأثناء الانتخابات البرلمانية عام ١٩٤٩. وخشيت التيارات

---

(٥٦) وثيقتان ثمينتان تعكسان موقف الحركة في هذه المرحلة هما: العدد الخاص من المنار الجديد، الصادر بتاريخ ١٩٥٠/١/٣١، وتصريح لمصطفى السباعي نشرته المجلة نفسها في عددها الصادر بتاريخ ١٩٥٠/٢/٩.

(٥٧) إن أغلب السكان هم من المسلمين السنة، وتوجد طوائف اسلامية أخرى تمثل حوالى ٢٠ بالمائة، المسلمون: سنة ٨٢ بالمائة، علويون ١٣ بالمائة، دروز ٣,٥ بالمائة، اسماعيلية ١ بالمائة وشيعة ٠,٥ بالمائة. أما المسيحيون بشتى طوائفهم فعددهم حوالى ٥٤٠٠٠٠ من مجموع السكان الذين بلغ عددهم في كانون الثاني/يناير ١٩٧٦، ٧٦٠٠٠٠٠.

المعارضة لمطلب الاسلاميين أن يؤدي تحقيق طلبهم إلى خطوة ثانية في ما بعد، أي الى محاولة تطبيق الشريعة الاسلامية، وقد رأينا رد مؤسس حركة الاخوان مصطفى السباعي على هذه الحجة، ملاحظين في الوقت نفسه أن الجدل حول هذه النقطة أجبر الحركة على توضيح موقفها حول المشكل، وعلى اجتهاد مفكريها في قضايا حساسة، اذ بلغ بهم الأمر الى التصريح بأن الحدود المنصوص عليها بصريح العبارة في القرآن لا يمكن تنفيذها ما لم يشيّد المجتمع الاسلامي الكامل كما لمحنا الى ذلك سلفاً.

ولا بد من الاعتراف في هذا الصدد بأن الحركة الاسلامية قد نجحت في جدلها ضد انصار الدولة العلمانية وبخاصة حين ربطت بين الاسلام والعروبة[٥٨]، فالاسلام يمثل ايضاً أساساً متيناً من أسس القومية العربية لا يقل شأناً عن اللغة، والتاريخ المشترك، ثم أن أغلبية العرب مسلمون، وان دساتير جل الأقطار العربية تنص على أن دين الدولة الاسلام، وهكذا فسيكون تنصيص الدستور السوري على ذلك عاملاً جديداً من عوامل التقارب والتعاون بين الأقطار العربية.

إن هذا الاتجاه يمثل سمة اخرى من سمات الحركة الاسلامية في سوريا، وقد كاد فعلاً أن يؤدي الصراع حول هذه القضية الى اندلاع فتنة أهلية كما اعترف بذلك مصطفى السباعي نفسه[٥٩]، ولكن مرونة أسلوب العمل السياسي للحركة مكنتها أولاً من الحصول على اصوات أغلبية أعضاء اللجنة الدستورية (١٣ ضد ـ ١٠) لفائدة الفقرة الأولى من الفصل الثالث، وهي الفقرة التي تنص على أن الاسلام هو الدين الرسمي للدولة، ثم ثانياً من التصويت لفائدة تعديل الفصل نفسه بعد طرحه للنقاش من جديد إثر تأليف حكومة جديدة في ٤ حزيران/ يونيو ١٩٥٠ برئاسة ناظم القدسي.

ثم ان القضية عرفت تطوراً خطيراً في المراحل التالية لهذه المرحلة، ولا سيما حين تتجاهل المشاريع الدستورية الجديدة النص على أن الاسلام هو دين الدولة الرسمي، «ان دستور الوحدة مع سوريا خلا من الشعار القائل بأن الاسلام دين الدولة الرسمي»[٦٠]، وتسبب ذلك في ردود فعل في مصر وسوريا معاً، وعادت القضية من جديد، لما أعلن عن مشروع الدستور الجديد الذي أجري حوله استفتاء في ١٢ آذار/ مارس ١٩٧٣، وجاء خاليا مما تطالب به الحركة الاسلامية والمسلمون عامة منذ سنوات طويلة فاندلعت تظاهرات شعبية يومي ٢١ و٢٦ شباط/ فبراير في دمشق، وحلب، وحماه تخللتها أحداث دامية، إذ سقط عدد من الضحايا في صفوف الحركة الاسلامية[٦١]، ومن المفيد أن نذكر هنا بأن حركة المعارضة لم تقتصر على الحركة الاسلامية المعروفة بمعارضتها للنظام، بل انضم

---

(٥٨) انظر في هذا الصدد: القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ومحمد أحمد خلف الله، العروبة والاسلام (الكويت: رابطة الأدباء في الكويت، ١٩٨٢).

(٥٩) انظر: المنار الجديد، ١٩٥٠/٧/٣١.

(٦٠) ميتشل، الاخوان المسلمون، ص ٣٤.

(٦١) انظر: *Neue Züricher Zeitung*, 21/3/1973.

اليها ايضاً «العلماء»، وأساتذة كلية الشريعة في جامعة دمشق، ومما زاد الطين بلة أن الصيغة الأولى للمشروع ـ كما علمنا ـ لا تشير الى دين رئيس الدولة، ثم تدخل الرئيس السوري تحت موجة رد الفعل هذه لتدارك الأمر، فأصبحت الصيغة الجديدة تنص على أن دين رئيس الدولة هو الاسلام، ولكنها لا تنص على ان الاسلام هو دين الدولة الرسمي.

ونشير في هذا الصدد الى ان دستور عام ١٩٧٣ متأثر بدستور حزب البعث تأثراً كبيراً[٦٢].

٣ ـ المشكل الطائفي

انه مشكل قديم وخطير في المجتمع السوري، وفي منطقة بلاد الشام كلها، إذ كان منذ بداية العصر الحديث منفذاً تدخلت منه القوى الغربية في شؤون المنطقة باسم حماية مصالح الطوائف، واستغله الاستعمار البريطاني والفرنسي، وازداد الأمر خطورة في المرحلة المعاصرة بعد قيام الكيان الصهيوني، واستغلاله للمشكل الطائفي في المنطقة لتفتيت الوحدة الوطنية واضعاف البلدان العربية المتاخمة له، وفي طليعتها سوريا باعتبارها تمثل القوى الأولى في المنطقة التي يحسب لوزنها العسكري والسياسي حساب.

وتفاقم الأمر بعد اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، وأصبح خطر بلقنة منطقة بلاد الشام عن طريق إثارة الفتن الطائفية خطراً حقيقياً يجب على كل عربي غيور على مناعة الأمة العربية، ووحدة أرضها أن يقرأ له ألف حساب.

وأخذ المشكل ضمن قضايا السياسة الداخلية السورية منعرجاً جديداً منذ عام ١٩٧٠ خصوصاً، فقد أصبحت المعارضة السياسية تتهم النظام بفقدانه لأسس الشرعية، واعتماده على الطائفية في حكم البلاد.

فما هو موقف الحركة الاسلامية من المشكل الطائفي؟

ذكرنا في ما سبق انها كانت منذ البداية واعية بالمشكل، وحريصة أن تتعاون في برامجها السياسية، وفي حملاتها الانتخابية مع ممثلي الطوائف الدينية الاخرى، فقد تحدثنا عن ترشح شخصيتين مسيحيتين ضمن قائمة الجبهة الاسلامية ـ الاشتراكية عام ١٩٤٩. وقد صرح محمد المبارك في ندوة صحافية اثر انتخابات عام ١٩٤٧ قائلاً: «يجب علينا العمل من أجل تقوية جميع الأديان، الإسلام والمسيحية معاً، فكلاهما يدعو إلى التسامح والاخوة والعدالة، نحن نريد نهضة الإسلام، وليس إحياء العصبية. إننا نريد على هذا الأساس التعاون مع جميع النواب مسلمين كانوا أم مسيحيين، وحتى مع اليهود ما داموا غير صهيونيين». وألح مصطفى السباعي في الحملة الانتخابية عام ١٩٤٩ على ضرورة التضامن بين المسلمين والمسيحيين، إذ ان الدين لا يعني العصبية أو الطائفية، مشيراً إلى أيدي القوى الامبريالية، وراء الحرب الأهلية عام ١٨٦٠، وقد رأينا رده على العلمانيين لما عارضوا مبدأ تنصيص الدستور على أن الاسلام دين الدولة الرسمي بحجة أن ذلك يحرك المشكل الطائفي.

---

(٦٢) انظر: Philippe Rondot, *La Syrie* (Paris: Presses universitaires de France, 1978), p. 53 et la suite.

ومن المفيد ان نتعرف في هذا الصدد الى موقف المعارضة الاسلامية في سوريا اليوم من القضية، انها تتبرأ من الطائفية. وجاء في «بيان الثورة الاسلامية في سوريا ومنهاجها»:

«وحول هذه القضية الخطيرة، فإن الثورة الاسلامية تود أن تكون واضحة في موقفها، صادقة في حكمها وتحليلها، كما تود أن تواجه هذه المشكلة بصراحة تامة، لأن الالتفاف من حولها، وتجاهل وقعها وآثارها المخيفة، سيزيد المشكلة تعقيداً والخطر تفاقماً. وسيكون السكوت على الممارسات الطائفية المفضوحة، والتي بلغت حد الاثارة والتحريض خيانة للقضية لا تعدلها خيانة.

إن الثورة الاسلامية ترى في بروز الاتجاهات الطائفية منذ بواكيرها في التاريخ الاسلامي مؤشراً على السقوط والانهيار. ولذا فقد وضعت في حسابها منذ البداية أن تتجاوز هذه الاتجاهات الضارة، ولا سيما أن أسبابها ودواعيها قد زالت منذ زمن بعيد. . .»[٦٣].

٤ ـ الحركة الاسلامية وقضية فلسطين

من الطبيعي جداً أن تحظى القضية الفلسطينية بمكانة بارزة في برامج الحركة الاسلامية في سوريا، ولا يعود ذلك الى ما للقدس عامة، وللمجسد الأقصى بخاصة من مكانة في نفوس المسلمين فحسب، بل لما تتبوّأه قضية فلسطين من منزلة خاصة لدى الرأي العام السوري، ولامتزاجها في الفكر السياسي السوري المعاصر بقضايا سوريا نفسها، فقد أصبح من الصعب اليوم الفصل بين القضايا السورية البحتة وقضية فلسطين، ولهذه الظاهرة أسباب متعددة لا مجال لشرحها هنا.

برز دور الحركة الاسلامية السورية في الدفاع عن فلسطين قبل الحرب العالمية الثانية لما قدمته من مساعدة للحركة الوطنية الفلسطينية، وتواصل هذا الدور غداة الحرب، فنظم الاخوان المسلمون إثر تأسيس حركتهم حملة كبرى عام ١٩٤٧ ضد قرار تقسيم فلسطين، وطالب مصطفى السباعي القادة العرب بانتهاج سياسة عملية عوض المؤتمرات والخطب، وتتمثّل هذه السياسة في تعبئة الشعب وتسليحه استعداداً للدخول في معركة مسلحة ضد الارهاب الصهيوني. ونظم الاخوان اجتماعاً شعبياً في الجامع الأموي يوم ١٩٤٧/٩/١٢ اعلنوا فيه الميثاق الوطني وتنص أبرز بنوده على:

«ـ اعلان استقلال فلسطين، وتأسيس دولة عربية فلسطينية.
ـ مقاومة اية دولة تساعد بشكل من الاشكال العدو الصهيوني.
ـ الشروع في تأليف «جيش التحرير العربي لانقاذ فلسطين».
ـ مقاومة المخطط الامبريالي لبعث مشروع سوريا الكبرى».

وتعاونت الحركة مع القوى السياسية الأخرى ـ وبينها حزب البعث ـ من اجل تحقيق بنود هذا الميثاق، ثم أسست بالتعاون مع تيارات أخرى «اللجنة الموقتة للدفاع عن فلسطين» وكان من بين

---

(٦٣) «بيان الثورة الاسلامية في سورية ومنهاجها،» ص ٩ ـ ١٠.

اعضائها صلاح الدين البيطار ممثلاً لحزب البعث، ونلاحظ هنا أن حزب البعث قد أصدر بياناً في ١١/١٠/١٩٤٧ أعلن فيه عن استعداده للتعاون مع جميع المنظمات الوطنية من أجل تنظيم الجهاد لتحرير فلسطين.

وأعلنت الجمعية الجهاد بالدم والمال على غرار القرار الذي اتخذته جمعية الاخوان في مصر، وفتحت فروعها لتسجيل المتطوعين للجهاد، وأعلنت يوم ٨/١٠/١٩٤٧ عن تأليف الكتيبة الاولى.

ثم توالت الاحداث إثر الاعلان عن قرار التقسيم يوم ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧ فأصدرت حركة الأخوان يوم ٢ كانون الأول/ ديسمبر بياناً هاجمت فيه القوى الامبريالية وعملاءها في المنظمة، وطالبت العرب والمسلمين بالدخول في حرب ضد الكيان الصهيوني الجديد.

وهكذا اخذت فكرة الجهاد في الرؤية العقيدية والسياسية للحركة الاسلامية طريقها الى التنفيذ في معركة فلسطين فتواصلت حملة تسجيل المتطوعين، وتدريبهم وتسليحهم، وكانت مشاركة الحركة الاسلامية في معركة فلسطين مشاركةً فعالة سجلتها وثائق الكفاح الشعبي العربي في معركة فلسطين عام ١٩٤٨.

ونشير هنا:

أولاً - الى أن الحركة الاسلامية كان لها الدور الأول في سوريا في تنظيم حركة الجهاد في سبيل فلسطين.

ثانياً - إلى بروز وحدة الحركة الاسلامية في المنطقة كلها أثناء المعركة فوق الأرض الفلسطينية.

رابعاً: البرنامج المستقبلي البديل

إن كثيراً من الناس، وكثيراً من المسلمين أنفسهم يقفون من الحركات الاسلامية موقف حذر وتردّد، إن لم نقل موقف رفض وعداء، خصوصاً في صفوف فئات اجتماعية معيّنة - خوفاً من المستقبل، أي عندما تصل هذه الحركات الى الحكم. فهم يعترفون لها بمواقفها الوطنية، وباستقامة انصارها، وتفانيهم في خدمة الاسلام، والمصلحة العامة، ويعترفون ايضاً بدورها التربوي الاخلاقي، وبمعاداتها لجميع مظاهر التبعية والاستلاب الحضاري، ولكنهم يتساءلون عن اسلوب الحكم الذي سيتبعه قادتها غداة وصولهم الى السلطة، وهي هدفهم الرئيسي، ولا سيما في المجتمع السوري، اي كيف سيعالجون القضايا الدستورية والتشريعية، كيف سينظرون الى حقوق الانسان، وحقوق المواطن السياسية والمدنية، وما هي مواقفهم تجاه القضايا الدولية، والمشاكل الاقتصادية، وقضايا التربية والثقافة، ومسائل التشغيل والضمان الاجتماعي، والتنظيم النقابي والمهني، وما هو موقفهم من مشكل المشاكل المطروح اليوم بالحاح في الوطن العربي: مشكل الديمقراطية، والتعددية السياسية والفكرية، وموقفهم من الاقليات غير المسلمة، ومن الوحدة العربية، وقضية فلسطين، وغيرها من القضايا المتشعبة والمتنوّعة التي تواجه المجتمع العربي المعاصر.

ولذا فقد حرصنا في خاتمة هذه الدراسة أن نتعرّف الى البرنامج المستقبلي الذي تقدمه الحركة الاسلامية في سوريا معتمدين في ذلك على وثيقة أصلية صادرة في دمشق يوم ١/١/١٤٠١ هـ

(الموافق ١٩٨٠/١١/٩) عن «قيادة الثورة الاسلامية في سورية» المتألفة من سعيد حوّى، وعلي البيانوني، وعدنان سعد الدين بعنوان «بيان الثورة الاسلامية في سورية ومنهاجها»، والعاملون في صفوف هذه الثورة هم المسلمون الثائرون الذين يصفهم البيان بأنهم «يؤمنون بالاسلام دعوة عالمية شاملة للحياة الانسانية كلها، عازمين على تنفيذه في كل شعبة من شعب الحياة، ملتزمين بالكتاب والسنة، مستهدفين فلاح البشرية وسعادتها، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، تقضي دولتهم على كل مظهر من مظاهر الظلم، والاستغلال والانحلال الخلقي، وتقيم العدل، وتخدم خلق الله تعالى، وتضمن لكل مواطن حاجته الضرورية من الغذاء والكساء والدواء والمسكن والتعليم، وتفتح في وجه الجميع أبواب الكسب الحلال، وتُنمي ثروة البلاد بكل الطرق المشروعة، وتسهر على توزيعها بالحق والعدل والقسطاس المستقيم».

ونبادر الى القول بأن الدليل الذي يقدمه منهاج الثورة الاسلامية ينطلق من رؤية متكاملة لحركة الاخوان، فنجد سعيد حوّى يشرح جوهر الحركة فيقول:

« إن جوهر حركة الاخوان المسلمين أنها حركة تجديدية للاسلام، وللشخصية الاسلامية بالسير في الطريق العملي لذلك، وهذا يقتضي بالضرورة ان تكون لهم نظريتهم الثقافية والتربوية، وأن يكون لهم نظامهم وتنظيمهم، وان تكون لهم استراتيجيتهم المحلية والعالمية، وان تكون لهم خطتهم العملية لتحقيق اهدافهم واحداً فواحداً، لتنال هذا العالم رحمة الاسلام»[٦٤].

وينقسم المنهاج البديل الى الفقرات التالية:

١ ـ في السياسة الداخلية

يعلن في هذا الصدد: «أن الثورة الاسلامية الزاحفة في سورية تعلن بأعلى صوتها أن حاجة الأمة الى استعادة حرياتها كحاجتها الى الهواء والماء والغذاء. وكل ما ينال من هذه الحرية من دعاوى ومزاعم، أو يقلل من شأنها أو يحد منها، أو يضع القيود عليها، تحت اي شعار أو ستار، إنما هو دعاوى مشبوهة، ومزاعم مشكوك بنيات أصحابها، مهما ادعوا من سمو افكارهم وقداسة معتقداتهم.

ان حركة الجهاد المباركة لتعلن على الملأ لكل المواطنين، وللناس اجمعين المبادىء الدستورية التالية:

ـ المساواة بين المواطنين: الناس كلهم عيال الله، فأحبهم اليه أنفعهم لعياله، والناس كلهم لآدم، لا فضل لانسان على غيره بماله أو نسبه أو جاهه. فالناس يتفاضلون أمام الله تعالى بالتقوى والعمل الصالح وهم جميعاً متساوون أمام القانون، لا يستثنى من ذلك أحد مهما بلغت منزلته.

ـ حماية المواطنين: من أولى واجبات الدولة حماية المواطنين من الاستبداد والاستعباد والقوانين الجائرة والاحكام العرفية والممارسات البوليسية والاستغلال الاقتصادي والكبت السياسي والضغط الاداري والتسلط الحزبي والطبقي والطائفي، ومن أي شكل من أشكال القوى الظالمة في المجتمع.

ـ الحفاظ على كرامة المواطنين: ضمان حماية المواطن ـ أياً كان جنسه ومعتقده ـ من التعذيب الجسدي والنفسي، ومن كل الوان الاذى الذي يمس كرامة الانسان وشرفه وآدميته، واعتبار اي لون من الوان التعذيب: جريمة يحظرها الدستور، ويعاقب عليها القانون.

---

(٦٤) سعيد حوى، المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين بمناسبة مرور خمسين عاماً على تأسيسها، ط ٢ (عمان: دار الأرقم، ١٩٧٩)، ص ١٥ وما بعدها.

ـ السجون السياسية والمعتقلات: إلغاء السجون السياسية التي أضحت تنافس المدارس في عددها، واغلاق المعتقلات الانفرادية والجماعية، وحظر ذلك حظراً قاطعاً، وإحالة القضايا السياسية كلها على القضاء المختص»[٦٥].

ويتطرق المنهاج في السياق نفسه الى نظام الشورى موضحاً:

«الشورى أساس الحكم الصالح من الوجهة الاسلامية، وقد اثبتت تجارب الأمم صحة هذا المبدأ، وانه قارب النجاة من الأمواج العاتية والعواصف الهوج، والعاصم من الدكتاتورية السياسية والعسكرية ومن الطموحات الفردية والطغيان الحزبي أو الطائفي.

إن الثورة الاسلامية تعلن استمساكها بالشورى، وتأكيدها على اطلاق الحريات السياسية للمواطنين جميعاً. . . . .

لا حياة للأمة بدون الحرية والشورى وحفظ كرامة الانسان. يقول الرسول (ص): إذا رأيت امتي تهاب ان تقول للظالم: انك ظالم، فقد تودّع منها»[٦٦].

ثم يتحدث المنهاج عن مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وعن حرية تأليف الأحزاب السياسية، «إذا لم تخالف الأمة في عقيدتها، ولم ترتبط بدولة أجنبية في ولائها، والفصل في ذلك أو في أي اتهام يوجه لحزب من الأحزاب من حق القضاء المختص، كيلا تتحكم السلطة التنفيذية في هذا الحق، وفي الحريات السياسية الأخرى للتخلص من المنافسين، والانفراد بالسلطة دون الآخرين»[٦٧]. وعن الانتخاب المباشر، وحرية التفكير والتعبير يؤكد أن «تصان حرية التفكير والتعبير والنشر وابداء الرأي المخالف، وإصدار الصحف، مهما يكن اتجاهها ما لم يثبت ارتباطها بجهة أجنبية، أو تخرج على مبادىء الدستور وعقيدة الأمة، ولا قيمة لأي اتهام قبل احالة المتهم على القضاء المختص، وصدور حكم قضائي مبرم»[٦٨]، وعن الحريات النقابية، وعن حقوق الأقليات العرقية والدينية يقول: «الحقوق المدنية والقانونية لجميع الأقليات العرقية والدينية مصونة، وحرياتهم الشخصية مكفولة، والدولة مسؤولة عن حفظ أنفسهم وأموالهم وكراماتهم.

وليست هذه الحقوق صادرة عن رأي شخصي، أو اجتهاد فقهي طارىء، أو موقف تكتيكي، أو قرار حكومي،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧. يقول سعيد حوى عن الشورى: «نحن جماعة يحكمها في سيرها شيآن: حكم الله ثم الشورى، وعن الشورى تنبثق القاعدة، وبالشورى تطوّر القاعدة، وأي محاولة لتطوير الجماعة عن غير هذه الطريق لا يؤدي إلاّ الى التمزق، إلاّ إذا خرقت القواعد فعندئذ تحتاج المسألة الى تقويم وتصحيح، أو مفارقة حتى يتم التصحيح، فهذا الخضر عليه السلام عندما اخل موسى ـ عليه السلام ـ بقاعدة الصحبة قال «هذا فراق بيني وبينك» (الكهف ٧٨). ان هناك اتجاها عند بعض من قذف بهم الصف في يوم من الأيام الى القيادة يريد أن تسير الجماعة بلا قاعدة ولا شورى، ويطالبون بالطاعة المطلقة، هؤلاء ليس لهم محل في دعوة الاخوان المسلمين. هؤلاء ينبغي ان يعودوا من جديد الى محضن التربية في الاخوان المسلمين، ليعرفوا ألف باء هذه الجماعة». المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

ويقول في باب آخر: «فنحن الاخوان تركيبنا شورى، وفي حالة وصولنا إلى الحكم فنحن سنعمم الشورى إلى أقصى حد، لتكون قرارات الحكم قرارات للأمة كلها، وسنسعى ليكون الأمر كذلك، وسنطرح كل الصيغ المناسبة لذلك. هذا ما نريده، ونسعى إليه فإن يتهمنا أخصامنا بالديكتاتورية فذلك ظلم». المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

وإنما هي من أحكام الاسلام الأساسية التي أثبتتها النصوص، وطبقها الرسول الكريم، وأي مساس بها أو تساهل فيها، إنما هو خروج على قواعد اسلامية ثابتة»[٦٩].

ويرفض المنهاج مقولة الحزب الواحد، ويرى أن الطبيعة الملازمة لحكم الحزب الواحد تولد تلقائياً ظاهرة العنف والعنف المضاد.

٢ ـ الأوضاع الاقتصادية

ينطلق المنهاج من المبدأ القائل بأنّ «للاسلام نظامه الاقتصادي الكامل المؤسس على الاعتراف بالحوافز الفطرية التي لا يمكن تجاهلها»، وأنه يهدف الى تحقيق العدالة في هذه الأرض.

«وبالرغم من قناعتنا الراسخة ان ردم الهوة بين الغني والفقير لا يمكن ان يتحقق الا من خلال الدولة الاسلامية الواحدة، نظراً لانعدام التكامل الاقتصادي في ظل التجزئة المصطنعة، فإن الثورة الاسلامية ترى أن تخفيف آثار هذه الظاهرة ينبغي أن يحدث وينفذ الى أبعد حدوده الممكنة، وترى ان تصحيح هذا الوضع الشاذ المنذر بالخطر الماحق يتوقف على تحكيم شريعة الله في باب الاقتصاد كما في بقية مرافق الحياة الاخرى.

إن السياسة التي ندعو إليها في عالم المال والاقتصاد ترتكز في جملتها على الأسس التالية:
أ ـ التوزيع العادل للثروة، وعدم تكديسها في أيد قليلة.
ب ـ القضاء على جميع أشكال النهب والاستغلال.
ج ـ توفير الفرص المتكافئة لجميع المواطنين.
د ـ تحرير الاقتصاد من التسلط الداخلي والتبعية الأجنبية.
هـ ـ القضاء على الفقر والحاجة، وتأمين كل مواطن في المعيشة والتعليم والعلاج والزواج والمسكن وغيرها»[٧٠].

ويتعرض المنهاج الى حق التملك والقطاع الخاص، ثم الى الثروات العامة (القطاع العام)، ويرى في الثروات العامة ملكية عامة للأمة، ولكل فرد حقه الثابت من هذه الثروة، ويرى ضرورة الحفاظ على القطاع بعد تطهيره، وتشجيع القطاع الاقتصادي المشترك، ثم يخصص المنهاج فقرة مطولة[٧١] للمسألة الزراعية تبدأ بالاشارة الى مطالبة الإمام البنا عام ١٩٤٨ بتحديد الملكية الزراعية، وتذكّر بالمبدأ الاسلامي القائل بتمليك الارض الموات لمن يحييها، ويعمل بها، ثم تقترح حلولاً

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩. كتب سعيد حوّى عن حقوق الاقليات غير المسلمة يقول: «... فإننا ندعو غير المسلمين في كل قطر من أقطار الأمة الاسلامية إلى ميثاق عمل يعترفون فيه بأن السلطة للاسلام والمسلمين ـ فهذا عقدنا معهم منذ قرون ـ ثم بعد ذلك فلهم حقهم في وزارات الدولة بنسبة عددهم، ولهم حقهم في مجالسها النيابية بنسبة عددهم، ولهم حقهم في انشاء مدارسهم الخاصة، وهم يشتركون في المدارس العامة، ولهم حقهم في محاكمهم أن تكون على مقتضى شرعهم، مع حقهم في الاحتكام إلى المحاكم العامة، وحقهم في الضمان الاجتماعي محفوظ، وفي تصريف شؤونهم الدينية محفوظ. أما الجزية فهم بالخيار: بين أن يدفعوها ويعفوا من الخدمة الاجبارية أو يشاركوا في هذه الخدمة». المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٧.

عملية للخروج بالزراعة السورية من الوضع المتردّي الذي بلغته في السنوات الاخيرة، ولتعود البلاد «مروجاً خضراء بإذن الله، وليعم الرخاء الغذائي، ولتصبح المواد الغذائية بكل مشتقاتها فائضة ووافرة ودانية من الشعب كله»[72].

أما في مجال الصناعة فيرى البرنامج:

- دفع عجلة الصناعة الى الامام.
- تشجيع الصناعات اليدوية والمنزلية.
- انشاء الصناعات البتروكيميائية والثقيلة الممكنة.
- تطوير صناعة السلاح.
- تدخل الصناعات التي تكوّن أهمية رئيسية في حياة البلاد ضمن القطاع العام بقرار من مجلس الشورى طبقاً للأصول الشرعية والدستورية.

وفي ما يتصل بعلاقة العمال بالمؤسسات الصناعية التي يعملون فيها يوضح البرنامج «أن حل المسألة العمالية في رأينا يكمن في إزالة هذا التناقض، وإنهاء هذه الوصاية على العمال، أياً كان شكلها، وكانت التسمية التي يحملها هؤلاء الأوصياء، وهذا لا يكون الا بتمليك العمال لجهدهم وعملهم بواحد من الطرق التالية:

أ ـ تحويل ملكية المصانع والمؤسسات الصناعية التي تملكها الدولة الى العمال مقابل اقساط تسترد من تعويضاتهم، وتقتطع من مرتباتهم على فترات طويلة دون أن يؤثّر ذلك على معيشة اسرهم.

ب ـ تنشيء الدولة مصانع، وتوزع اسهمها على العمال، ثم تسترد ثمنها على غرار ما ورد في الفقرة السابقة.

وبذلك يملك العمال المصنع، ويشاركون في مجلس ادارته، ويبذلون قصارى جهدهم في العمل، فيزداد الانتاج، وتتحسن نوعيته، ويزول التناقض، وينطفىء لظى الحقد، وتزدهر الصناعة، ويلغى دور الاوصياء والمستغلين.

يستثنى من ذلك المصانع ذات الطابع الامني كمصانع السلاح، أو الفني كالنظائر المشعة واضرابها، فإنها تبقى ملك الدولة وتحت إشرافها المباشر.

وأما المصانع التي يملكها أصحابها في القطاع الخاص، فينبغي تحديد الصلة بين اصحابها والعمال بشكل دقيق وصورة واضحة، بحيث لا يضيع على العامل من ثمرات جهده شيء، ولا يفرط العامل كذلك في اتقانه لعمله وقيامه بواجبه وتحسينه لادائه بشيء، كما يحدث في بعض الأحيان، عندما يفهم بعض العمال ان لهم الحق في كل شيء، وليس لغيرهم أن يطالبهم بشيء، فتتحول بعض المصانع والمؤسسات الى تكايا يملأها الكسالى والقاعدون، وهذه ظاهرة خطيرة شاعت في بلادنا، وأدت الى نتائج خطيرة وعواقب وخيمة»[73].

ويقترح البرنامج «الا يزيد اسبوع العمل على ٤٢ ساعة، وضمان العمال وعائلاتهم صحياً بالعلاج والدواء، ومالياً في حال العجز والمرض والإصابة والشيخوخة في راتب تقاعدي شأن بقية الموظفين سواء بسواء»[74].

ويتخذ المنهاج من المبادىء الدقيقة والصارمة للسياسة المالية في الاسلام نموذجاً ليطرح نظاماً

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

ضريبياً بديلاً تتلخص أبرز سماته في الفقرة التالية:

«لذا لا بد من إعادة النظر كلياً في النظام المالي - والضريبي خاصة - والمساهمة الفعالة من الأغنياء، واعادة التوازن في المجتمع، كيلا يكون المال دولة بين الأغنياء دون الاخرين، ولتطويق هذا التكديس الهائل من الثروات الاسطورية التي ملأت خزائن اصحابها، وغمرت بنوك الدول الاجنبية تحت الحسابات السرية التي ينميها سدنة النظام السوري الجائر في أوروبا وأمريكا في شراء الأسهم والعقارات، وفي تجارة الذهب، والتي اصبح الكثير من ارقامها واسرارها مكشوفاً ومفضوحاً.

كذلك لا بد من تطبيق نظام ضريبي يقوم على قواعد ومبادىء من أهمها:

أ - القضاء على الهدر الضريبي المتمثل بالمحاباة، وإهمال المحاسبة، وعدم اعتماد الضوابط العلمية التي تؤدي الى حصر مقادير الدخول، حتى يكون طرح الضريبة عادلاً.

ب - اعادة النظر في النظام الضريبي، أو على الاخص الضرائب غير المباشرة التي تسوي بين الاغنياء والفقراء.

ج - مراعاة العدالة بين المناطق في جباية الضرائب وفي انفاقها، حتى يكون الازدهار للوطن كله، وليس للمدينة على حساب الريف، أو الريف على حساب البادية، أو الجبل على حساب المناطق الأخرى...»[٧٥].

د - «لا بد من فرض ضرائب تصاعدية عند اللزوم على المال والربح قياساً على فريضة الزكاة، تجبى من الأغنياء، ويعفى منها الفقراء أسوة بما فعل امير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما كان يفرض الضرائب الثقيلة على العنب، والضرائب الرمزية على التمر لأنه طعام الفقراء»[٧٦].

وبالنسبة الى النظام المصرفي فإن المنهاج يقترح:

أ - إعادة الثقة الى رؤوس الأموال العربية والاسلامية، وسحب جميع الأرصدة العربية والاسلامية لتوظيفها في بلادنا العربية والاسلامية.

ب - محاربة التضخم والعودة الى قاعدة التغطية الذهبية مدعومة بوفرة وتحسين الانتاج...

ج - عدم اللجوء الى الاقتراض من الدول الاجنبية في بناء الاقتصاد وتشييد المشروعات.

د - استبدال وظيفة البنوك والمصارف المرتكزة في جوهرها على الفوائد والربا، واعتماد نظام المشاركة والاستثمار الاقتصادي المباشر، والاقراض الحسن، طبقاً للقوانين واللوائح التي تنظم هذه الأمور، وتحريم الربا بكل اشكاله وصوره.

ثم يتعرض «البرنامج الاقتصادي للثورة الاسلامية» الى موضوع الزكاة والوقف، ويخصص اثر ذلك فقرة الى «حظر التبذير والاستغلال» فتشتدّ لهجته حيث يقول:

«لا مناص - والحالة هذه - من الضرب بشدة على أيدي هؤلاء المسرفين، وتخليص الأمة من شرورهم ومفاسدهم، فقد أهلكوا الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد. انه لا بد من اتخاذ اجراءات حاسمة، من أهمها:

أ - حظر السرف والترف: فقد أصبحت روائح أثرياء العرب في بلدنا، وفي الوطن العربي كله تزكم الأنوف، ومهازلهم في عواصم اللهو والمجون سبة وعاراً على العرب والمسلمين، وفي هذا المجال لا بد أن يطبق حكم الله على هؤلاء السفهاء بالحجر عليهم وبتعريضهم للعقوبات القانونية الصارمة.

ب - تلغى جميع الامتيازات التي نشأت بسبب استغلال السلطة، وتستأصل شأفة التكديس الغاشم للثروة بسبب

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

معاطاة الطرق المحظورة غير الجائزة، ويحاسب جميع الأفراد الذين تكدست لـديهم الثروة بصـورة غير مشروعـة لاسترداد الأموال المكتسبة عن طريق الحرام.

ج ـ يلغى الربا ـ حسب خطة مدروسة ـ والقمار والاحتكار والبيوع الفـاسدة، والاستغـلال بكل صـوره وأشكالـه لتحرير المواطن منه.

د ـ استئصال أسباب الغلاء، والقضاء على جميع الحيل لافتعاله واستغلال الجماهير بالاسعار الباهظة»[٧٧].

٣ ـ الشؤون العسكرية

إنه من الطبيعي أن يفرد «بيان الثورة الاسلامية في سورية ومنهاجهـا» للشؤون العسكريـة فقرة خاصة، فالمؤسسة العسكرية تحتـل في المجتمع السـوري ـ لأسباب متعـددة ـ مكانـة بارزة، وينـطلق المنهاج من «نص الفقهاء على أن الجهاد فرض عين على الرجال والنساء اذا داهم العـدو أرضنا وغـزا بلادنا» لـيشير الى السياسة الحالية في هذا المجال الحيوي والخطير في حياة الأمـة، مطالبـاً بسن عقيدة قتالية جديدة تقوم على مبـدأ الجهاد والقتـال في سبيل الله دفـاعاً عن الأرض والشعب، والى تـأهيل عسكري، وجعل الأمن العسكـري بأيـد امينة كتـومة، وإعـادة الكفايـات العسكريـة الى مواقعهـا، وإنشاء صناعات حربية بالتعاون مع البلاد العربية، وتنظيم الخـدمة العسكـرية، وتحـرير الجيش من الحزبية والطائفية.

٤ ـ الوضع الفكري والتربوي

بعـد أن يحلل البيـان أسس النـظام التعليمي في الاسـلام، وحث الاسـلام عـلى طلب العلم والمعرفة ينتقل الى الحديث عن مـظاهر التـدهور التي لحقت بـالنظام الـتربوي في سـوريا، ثـم يقـترح اجراءات كثيرة وحاسمة من أهمها:

ـ انقاذ الجيل من الموجة الانحلالية...

ـ الاهتمام بالتنشئة الخلقية والعسكرية للأجيال الناهضة، من خلال مناهـج مطورة مـدروسة، تجمع بين الاصالة والمعاصرة...

ـ توجيه المناهج وجهة علمية، لتخريج الفنيين والمتخصصين، وتنقيتها من الحشو واللغو...

ـ انتشال اللغة العربية من الهوّة التي تردّت فيها...

ـ احياء التراث...

ـ اطلاق طاقات المواطنين ـ والموهوبين منهم بخاصة ـ والتشجيع على الابداع والاختراع في كل ميدان...

ـ تهيئة الأسباب لترغيب الناس بالقراءة والمطالعة، وبالاقبال عـلى البحث والدرس والكتـاب، بعد تحريرهم من ربقة الحاجة، ومن وطأة الاستبداد...

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

ـ الاســلام (عقيـدة وعبـادة وخلقـاً وشريعــة) هـو محـور العملية التعليميـة في المجتمـع الاسلامي . . .

٥ ـ الحالة الاجتماعية

إن كثيراً من الاسئلة التي توجه الى الحركات الاسلامية حول سياستها عندما تصل الى الحكم تتصل بالسياسة الاجتماعية لـذا فإننا نرى تقديم كـامل الفقـرة التي يطرحهـا منهاج الثـورة بديـلاً في الميدان الاجتماعي على الرغم من طولها:

«ترى حركـة الجهاد أن المجتمـع الاسلامي هـو المجتمع المثـالي الذي تنشـده الإنسانيـة، لتظفـر بما تحلم بـه من استقرار وسعادة. وتحدّد ثورتنا قواعد الاصلاح الاجتماعي الذي يقوم بناء المجتمع عليها بما يلي:

١ ـ إعلان الاخوة بين الناس، اذ لا فضل لانسان على آخر بماله ونوعه وعرقه وجاهه، فالناس كلهم لآدم، وآدم من تراب، وقد طبق هذا المبدأ بصورة تامة منذ اربعة عشر قرناً في ظل الاسلام، والانسان ما زال يعاني في ظل الحضارة المادية من التفرقة العنصرية في امريكا وافريقيا وغيرهما من بلاد الله الواسعة.

٢ ـ النهوض بالرجل والمرأة جميعاً، وإعلان التكامل والمساواة في الحقوق، وللمرأة حق التملك والعمـل والمشاركـة بالنهوض في المجتمع في حدود ما سنه الاسلام، على الا يطغى ذلك على واجب المرأة تجاه بيتها وزوجها وبنيها، فـالنساء شقائق الرجال كما قال رسول الله (ص).
والله سبحانه يقول: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾.

٣ ـ حماية الطفولة ورعايتها في التنشئة والتغـذية والـتربية النفسيـة والجسمية والتـوجيه والتعليم، وحـظر استخدام الاطفال في أعمال تلحق بهم الأذى، ومنع تشغيلهم قبل بلوغهم السن القانوني.

٤ ـ رعاية اليتيم وكفالته وحسن رعايته وكأنه يعيش في أحضان والديه، كيلا يخلّف اليتم آثـاراً سيئة تنعكس عـلى نفسه وعلى المجتمع.

٥ ـ تشجيع الزواج ودعمه، وتذليل كل ما يعترضه من أسباب مالية وغيرها، والقضاء على البغاء والفاحشـة بكل صورها وأشكالها.

٦ ـ حماية الاسرة وإحاطتها بالرعاية والاعتناء، فلقد اقـام الاسلام نـظام الاسرة على قـواعد محكمـة، فأرشـد الى حسن الاختيـار، وبين أفضـل الطرائق لـلارتباط، وحـدد الحقوق والـواجبات، وعـالج مـا يعترض الحيـاة الزوجيـة من مشكلات، واختـط في كل ذلك طريقاً وسطاً لا تفريط فيه ولا افراط.

٧ ـ توفير الحاجات الاساسية في حيـاة الناس، كـالغذاء والكسـاء والدواء والكهـرباء والمـواصلات التي استعصت مشكلتها، ولم يعد ثمة مناص من وضع برنامج كامل لها.

٨ ـ تأمين العلاج للمواطنـين، والقضاء عـلى الامراض المتفشيـة، وذلك بـاستئصال اسبـابها الـطبيعية والخلقيـة، وإعطاء الاولوية في سلّم الاصلاح لهذا الأمر، فـدرء المفاسـد مقدم عـلى جلب المنافع في شريعة الله، مـع الابقاء عـلى المبادرات الشخصية في العلاج والطبابة.

٩ ـ لكل مواطن الحق في مسكن يؤويه، وغذاء يكفيه، وزواج يعفه، وكفـالة في حـالة العجـز أو الشيخوخـة، أو ضعف المورد، أو تراكم الدين، فالضـمان الاجتماعي الـذي هو في عـرف الاقتصاديـين مشروع استهلاكي، هـو في نظر الاسلام واجب يتحتم على الدولة قضاؤه، والمواطن يأخذ حقه منه دون ان يعرق جبينه، أو يمسه المن والأذى.

١٠ ـ توفير العمل لكل القادرين، فالعمل حق وشرف ما أمكن ذلك، فقد كان نبي الله داوود يأكل من عمل يده.

١١ ـ محو الأمية والقضاء عليها طبقاً لخطة موضوعة، تحدّد الفترة الزمنية، والميزانية الكافية، وجميع وسائل التنفيذ، لتخليص البلاد من الأمية، وما تجره على الشعب من كوارث في كل ميادين الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

١٢ ـ تكافح الجريمة، وتستأصل جذورها بالقضاء على أسبابها ودوافعها، وتمنع الخمور منعاً قاطعاً، وتلغى اندية القمار، وتسهر الدولة على حماية الاخلاق العامة.

على هذه الاسس وما يقاس عليها يقوم مجتمع متوازن، لا يطغى فيه الفرد على المجتمع، ولا يهمل المجتمع حقوق الفرد، ولا تتصارع فيه الطبقات والفئات، فالأمة كلها طبقة واحدة، يتساوى الجميع في هذا المجتمع، لا يجوع فيه المواطن ولا يعرى، ويجد في ظله العلاج والمأوى، وليس بمؤمن من شبع وجاره جائع، يقول صلى الله عليه وسلم: ما آمن بي ساعة من نهار، من بات شبعان وجاره الى جنبه جائع وهو يعلم، وليس بمسلم من لم يسلم الآخرون من لسانه وعدوانه، المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص تماسكاً، وكالجسد الواحد تعاطفاً»[٧٨].

ثم يخصص البيان الفقرة السادسة للصحة العامة فيطالب بتأمين الدواء للجميع، وإقامة صناعة الأدوية على نطاق واسع، واستدعاء العلماء والأطباء للعودة الى بلادهم، واتخاذ التدابير الجادة في القضاء على مصادر المرض، وتأمين الغذاء الأساسي، وإدخال المعلومات الأساسية في الصحة الوقائية والاسعاف الطبي والتمريض ومكافحة الأوبئة في مواد الدراسة والمناهج، والنهوض بمستوى العاملين في المستوصفات والمشافي، والنهوض بمهنة التمريض من الوجهة الخلقية علاوة عن الناحية الفنية والتخصصية. . .

وتبدأ الفقرة المخصصة للسياسة الخارجية من البيان بالحديث عن الوحدة العربية، وتحليل أسباب التجزئة، ثم الحديث عن الطريق الى الوحدة الشاملة ليعلن بعد ذلك ما يلي:

«لقد بات محتماً، بل واجباً ملحاً قيام الوحدة العربية كخطوة أساسية على طريق تماسك المسلمين واتحادهم، وإحباط المخططات الرامية الى تمزيقهم والسيطرة عليهم. ان قيام هذه الوحدة يقتضي وجوب السير الحثيث والعنيد بخطى موزونة وثابتة، تتجاوز المهاترات والمصالح واختلاف وجهات النظر، لتمضي بالأمة الى كيان موحد في مناهج التعليم والنقد والجيش والسياسة الخارجية والتمثيل السياسي، فتشهد الدنيا ولادة هذا الكيان الذي يفرض مهابة هذه الأمة، ويحمي أبناءها وأرضها، ويعيدها الى ما أراده الله لها أمة واحدة ذات عقيدة ورسالة، تنقذ بهما البشرية جمعاء»[٧٩].

أما القضية الثانية في مجال السياسة الخارجية من المنهاج البديل فهي قضية فلسطين، وهي من الوجهة الاسلامية «ليست قضية أرض مسلوبة بقدر ما هي قضية دين وعقيدة. فقضية فلسطين قضية عربية اسلامية، وهي تعني العرب والمسلمين ولا تعني سواهم، وأنها حق مغصوب يجب أن يعود الى أصحابه، وترى الثورة الاسلامية في تشجيع الثورة الفلسطينية على ولوج دهاليز السياسة الدولية: إقداماً على أبشع جُرم يُرتكب بحق هذه الأمة».

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

ويؤكد البيان: «إن الثورة الاسلامية ـ فيما يخص المشكلة الفلسطينية ـ ترى أن الحل الجذري يكمن فيما يلي:

١ ـ إعلان إسلامية القضية، واستنفار الطاقات الاسلامية كافة، ووضعها في خدمة القضية الفلسطينية.

٢ ـ رفض جميع المقررات الصادرة عن الأمم المتحدة، والمحافل الدولية الأخرى، المتعلقة بالقضية.

٣ ـ الاعلان الواضح الصريح عن الرفض الجازم للكيان الصهيوني جملة وتفصيلاً.

٤ ـ عدم الاعتراف بشرعية أو وجود لليهود في فلسطين، إذ ثبت أن هذا الوجود كان بقصد الاستيطان الممهد لولادة الكيان الصهيوني.

٥ ـ العودة إلى رُبى القدس وربوع فلسطين تحت راية الجهاد. ليدخل الإسلام المعركة بعد أن أقصي عنها طوال ثلث قرن، فالنصر لن يكون بغير الإسلام والجهاد في سبيل الله. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لن تقومَ الساعة حتى يقاتِلَ المسلمون اليهودَ.

٦ ـ تُعلن الثورة الاسلامية ان معركتها الحقيقية إنما هي مع الصهاينة...

إن شعار ثورتنا المباركة هو ما كان في معركة الأحزاب، يوم أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد انتصاره على الأحزاب سائلاً: هل وضعتم أسلحتكم؟ إن جبريل لم يضع بعد سلاحه، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة...

إن شعار ثورتنا الإسلامية: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يصلين الفجر إلا في ربوع القدس، وعلى مشارف يافا وحيفا ومدينة الخليل.

هذا هو الطريق الإسلامي الصحيح لحل هذه القضية، وهذا هو المعيار الدقيق لمعرفة مدى وطنية أي فرد أو حزب أو جماعة[٨٠].

ثم يتحدث المنهاج عن العالم الإسلامي، والأخوة الإسلامية، ومنها يتطرّق إلى العدوان على أفغانستان فيعلن:

«إننا إذ ندين بحزم احتلال السوفيات لأفغانستان، ونشير إلى أن التباكي الأمريكي على الإسلام والمسلمين باطل بطلان دعوى الروس في غزو أفغانستان، نعلن أن حرمة الأرض الإسلامية واحدة، تستوي في القيمة أجزاؤها جميعاً، وليس من الوطنية في شيء، ان تبارك بعض النظم المشبوهة احتلال الروس لأفغانستان، بحجة أولوية القضية الفلسطينية. فهذا مسلك العملاء لا مسلك المخلصين، ان الوطنية الصحيحة هي التي تقول: إن هذا باطل وهذا باطل، ولا مخايرة بين ألوان الباطل».

ويؤكد البيان في مجال العلاقات الخارجية على أن تطوّر العلاقات ودعمها وتحسنها مع الدول الأخرى يتوقف على موقف هذه الدول «من قضايانا العادلة، وحقوقنا التي نجاهد من أجلها ـ وخاصة القضية الفلسطينية ـ وقضايا الشعوب العربية والإسلامية... وفي نطاق علاقاتنا الخارجية سوف نعمل على الاستفادة من تجارب الأمم، ومن تقدمها التقني والعلمي سواء أكانت في الشرق أم في الغرب ما دام ذلك لا يؤثر على عقيدتنا وعلى مصالح أمتنا، فمن تقاليدنا الأصلية وأفكارنا الراسخة منذ أمد بعيد: أطلب العلم ولوبالصين،والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها»[٨١].

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦١.

ونلمس في الفقرة الأخيرة من البيان والمخصّصة للإسلام والوضع الدولي طابع عالمية الدعوة بكل وضوح: «إن الهدف النهائي لثورتنا هو إحلال سلام الإسلام الدائم في الأرض، بتغيير معالم الصورة البشرية الراهنة تغييراً يتناولها من الجذور»(٨٢).

وأود في نهاية هذه الخاتمة إبراز الملاحظات التالية:

أ ـ إن هذا البرنامج لا يختلف عن برنامج حكومة ائتلاف وطني، أو جبهةٍ وطنية ديمقراطية ما عدا محاولته ربط هذه النقطة، أو تلك بالرؤية الإسلامية، أو رفضه البات لصيغةٍ من صيغ النظام المصرفي الجاري به العمل اليوم في جل الأقطار الإسلامية، وأعني التعامل بالربا، وتعويضه بنظام المشاركة والاستثمار الاقتصادي المباشر.

ب ـ إن التأكيد على الأمة كلها طبقة واحدة في المجتمع الإسلامي ينفي وجود الصراع بين الطبقات أو الفئات الاجتماعية، ويتناقض هذا النفي مع التجربة التاريخية التي عاشها المجتمع العربي الإسلامي، وخصوصاً بعد أن بدأت تتضح سمات التحول الاقتصادي الاجتماعي خلال خلافة عثمان بن عفان رحمة الله عليه(٨٣).

ج ـ قد يعترض أعداء الحركات الإسلامية قائلين:

إن ما يتسم به هذا المنهاج البديل من واقعية ومرونة هو مجرد مناورة سياسية ـ وفي الإسلام مجال للمناورة السياسية ـ ولكن لو وصلت هذه الحركات إلى الحكم فسيتغيّر الأمر، وتنكشف الحقيقة.

ولكن هذه التهمة يمكن أن توجه ضدّ برنامج أي حركة سياسية معرضة.

إن الصراع السياسي والفكري في مناخ ديمقراطي سليم هو المحك الوحيد الذي يمكن اعتماده في الحكم على جميع الحركات السياسية، وعلى برامجها، ومن ضمنها الحركات الإسلامية.

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٢. يقول سعيد حوى: «ثم انه من قناعتنا أن علينا أن نعمل على محورين: محور مطالبة المسلمين بالالتزام بنا، ومحور الارتقاء بأنفسنا وجماعتنا لتكون مؤهلة لمد رواق الاسلام على هذا العالم»، المصدر نفسه، ص ٨. ويؤكد في ص ١٧ من المصدر نفسه: «ان دعوة الاخوان المسلمين هي الصيغة الكاملة لتعم رحمة الاسلام هذا العالم».

(٨٣) انظر في هذا الصدد: الحبيب الجنحاني، التحول الاقتصادي الاجتماعي في مجتمع صدر الاسلام (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٥).

تعقيب

د. فهمي جدعان(*)

من حق الأستاذ الجنحاني عليّ أولاً أن أعبر له عن إعجابي الشديد بالجهد الذي بذله في إعداد بحثه عن «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام ـ مثال سوريا» وهو موضوع معقد شائك لا يتطلب عملاً دؤوباً دقيقاً فحسب وإنما يتطلب أيضاً قدراً كبيراً من النزاهة والشجاعة كشف عنهما البحث على نحو فريد. فالكلام على الصحوة الإسلامية في سوريا بالذات ليس كالكلام على أية صحوة أخرى في أي بلد آخر عربي أو غير عربي مسّته أو هزته أعراض هذه الصحوة.

وقد أدرك الأستاذ الجنحاني نفسه صعوبات البحث منذ البداية ونبَّه إليها وإلى خطرها وقدر أن الأمر يحتاج إلى مزيد من المراجعة والنظر قبل وضع الصياغة النهائية للبحث. فأرجو أنا من جانبي، بما سأعرض من قول حول المسألة، أن أسهم إسهاماً مفيداً في مهمته وان تكون المسائل والملاحظات النقدية التي سأبديها ذات دلالة وجدوى.

وأولى المسائل التي يثيرها هذا البحث مسألة الربط من وجه أول بين المضمون الفكري والرؤية المذهبية والعمل السياسي للحركة الإسلامية السورية من جهة، وبين المعطيات الاقتصادية والاجتماعية السورية من جهة ثانية ذلك أن الحركة تقدم من وجه آخر باعتبار أنها ذات أساس مرتبط بالثقافة الشعبية الإسلامية التي صمدت بحسب تعبير الباحث «امام جميع محاولات المسخ والاضطهاد التي سلطها النظام الاستعماري ثم تجاهلتها غالبية النظم الوطنية التي بعثت غداة الاستقلال، بل حاول بعضها بطريقة أو أخرى مقاومتها باسم الحداثة واللحاق بالركب الحضاري العالمي . . .» فهذا التعليل غير ذاك. وفضلاً عن ذلك فإن الباحث لا يذهب بعيداً في بيان وتوضيح العلاقة بين فكر الحركة ومذهبها وبين الظروف الاقتصادية وانتماء هذه الحركة إلى البورجوازية الصغيرة إلى سكان «المدن» وهو يسمح لنفسه في النهاية بالقول إن ما يسمى ظاهرة العنف الديني أو الجهاد ـ ان شئنا! ـ ليست الا «صيغة جديدة من صيغ الصراع الطبقي»، فيقلل بذلك، على نحو مدهش من أهمية التناقض القاتل بين الثورة من أجل إعلاء كلمة الله وبين أعداء الله وأعداء الإنسان من الفاشيين

(*) استاذ في قسم التاريخ بالجامعة الأردنية.

الطائفيين... بحسب الألفاظ التي يختارها واضعو بيان الثورة الإسلامية. وإذا كانت الحركة الإسلامية في نهاية التحليل، حركة تنتمي الى البورجوزاية الصغيرة فكيف نفهم أن تكون هي مُشعلة الثورة، في الوقت نفسه الذي نقرر الربط بين ظاهرة «العنف الديني» وبين ما تعانيه الجماهير الشعبية من أعباء اقتصادية وخصوصاً منذ مطلع السبعينات وهي الفترة التي اشتدت فيها موجة «العنف الديني»؟ انني لا أريد بدوري أن أقلل من شأن الوطأة الاقتصادية في تصعيد الثورة ـ فنحن هنا أمام عامل مساعد معزز للثورة ـ لكنني أعتقد أن العامل الأكثر حسماً وجوهرية في الصراع ليس العامل الطبقي ـ الاقتصادي.

المسألة الثانية التي يثيرها البحث هي مسألة علاقة الحركة الإسلامية السورية بالحركة أو الفكرة الوطنية. فالأستاذ الجنحاني يذهب إلى أن الحركة الإسلامية أخذت على عاتقها أن تعمل ضد مظاهر التحول التي شهدها المجتمع السوري بدءاً من الحرب العالمية الأولى وهي: التحكم الاستعماري وتعاظم الدور السياسي للبورجوازية الصغيرة، ونزعة التغريب في المؤسسات التربوية والتشريعية، وبروز فكرة الوطنية كمنافس للسلطة الإسلامية.

ونضال الحركة الإسلامية في وجه التحكم الاستعماري والتأثير الغربي والتغريبي لا ينكر غير أن الذي أعلمه جيداً هو أن الحركة الإسلامية في سوريا لم تعرف إلا منافسين مرعبين لها هما: التيار القومي «العلماني»، والتيار الشيوعي «الملحد» أما الحركة الوطنية لم تبرز منافساً لها. والباحث نفسه يذكر أن الجمعيات الإسلامية ساندت بصفة عامة زعيم الحركة الوطنية ورئيس الجمهورية في ما بعد شكري القوتلي. والذي أعرفه جيداً أن علاقة الحركة الإسلامية بالقيادات الوطنية ـ خلا تلك التي أشرت إليها قبل قليل ـ قد كانت بالإجمال طيبة على الدوام، وذلك إلى حين تنازل شكري القوتلي عن رئاسة الجمهورية السورية لمصلحة الرئيس جمال عبدالناصر في «الجمهورية العربية المتحدة». وفضلاً عن ذلك فإن كل الدلائل تشير إلى أن الأحداث التي تعرض لها النظام السوري بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٢ هي أحداث لم تصنعها الحركة الإسلامية وحدها وإنما أسهمت فيها حركة معارضة «وطنية» أخرى.

المسألة الثالثة تتصل بعلاقة «جمعية الأخوان المسلمين» في سورية بـ «جمعية الأخوان المسلمين» في مصر. فالباحث مصيب تماماً في القول إن جمعية الإخوان المسلمين السورية ليست فرعاً لجمعية الأخوان في مصر. وهو يرى أن الأمر لا يتعدى القول إن قيادة الأخوان السوريين تتخذ التجربة الاخوانية في مصر «نموذجاً يحتذى»، وان علاقتها بها هي علاقة تضامن وتعاون ولكنها «مستقلة» تعمل في خطة منسجمة مع معطيات واقع المجتمع السوري، وهي تلتقي مع الجمعية المصرية في التنظيم الهيكلي السياسي، لكن ليس هناك ما يدل على وجود ارتباط عضوي تنظيمي بين الجمعيتين.

وخالص هذه المقارنات يلزمنا فحسب بالقول إن هذه تشبه تلك، لكن هذه ليست تلك. وفي رأيي أن العلاقة هي أوثق من هذه الصيغة بكثير. طبعاً لا سبيل إلى الكلام على «ارتباط عضوي تنظيمي بين الجمعيتين» لأن جمعية الأخوان المسلمين في سورية هي جمعية سورية، أي أنها تخضع للقوانين السورية، أي أنها جمعية وطنية، لا يجوز لها بحكم القانون أن تكون فرعاً تنظيمياً لمنظمة أو

منظمات غير محكومة بالقوانين السورية. لكن هذا لا يعني أنها ليست تجسيداً للأصل نفسه الذي تقوم عليه جمعية الأخوان في مصر. فالحقيقة هي هذه: أن جمعيتي الأخوان المسلمين في كلا البلدين هي جمعية واحدة من حيث المبادىء والأصول والهياكل والتنظيمات والأهداف، لكن كل واحدة منها محكومة بقوانين البلد الذي تنتمي إليه. والحال بهذا الاعتبار يمكن أن تشبه حال الأحزاب الشيوعية في البلدان المختلفة في علاقتها مع الحزب الشيوعي السوفياتي أو مع العقيدة الشيوعية نفسها. ومن واجبنا ألا ننسى هنا أن مؤسس جمعية الأخوان المسلمين السورية، أو منسق التأسيس لهذه الجمعية هو مصطفى السباعي الذي أقام في مصر منذ عام ١٩٣٣ ودرس فيها وناضل فيها أيضاً في صفوف الأخوان أنفسهم، قبل أن يعود إلى سوريا وينجح في عام ١٩٤٥ في دمج جمعيات إسلامية عدة في جمعية واحدة تحمل اسم «الاخوان المسلمين» ويكون هو المراقب العام لها. وذلك على غرار الجمعية المصرية نفسها.

المسألة الرابعة تدور حول الأخوان المسلمين السوريين في ظل الوحدة المصرية السورية. وفي رأيي أن المعلومات التي زُوِّد بها الأستاذ الجنحاني حول هذه النقطة غير دقيقة بالأجمال. فهو يذهب إلى أن الاخوان لاقوا في ظل الوحدة موجة من الضغط والاضطهاد استمرت حتى عام ١٩٦١، وأنهم لاقوا، بعد الانفصال، نجاحاً باهراً انعكس في حصولهم على ١٠ مقاعد نيابية في انتخابات عام ١٩٦٢ وعلى عدد من المقاعد الوزارية في حكومة خالد العظم. وهو يعلّل هذا النجاح بالتضحيات الكبرى التي قدموها أثناء موجة الاضطهاد، وبمناهضتهم للوحدة السورية ـ المصرية التي خاب أمل الجماهير السورية فيها بسبب تحولها إلى أجهزة استخبارات قامعة متعسفة.

وأرجو أن تأذنوا لي هنا بأن أتكلم عن هذه النقطة بصفتي شاهداً راقب أحداث هذه الفترة وعرفها عن كثب معرفة شخصية. فقد كنت خلال هذه الفترة كلها طالباً في جامعة دمشق وأتيحت لي فرصة الاتصال المباشر أحياناً بصانعي أحداث هذه المرحلة.

فأولاً أستطيع أن أؤكد أن ما حدث للاخوان في مصر من اضطهاد وتنكيل وقمع لم يحدث لهم إطلاقاً في سورية في ظل الوحدة. والذي حدث هو أن النظام المصري، نظام عبدالناصر، أيد ودعم في انتخابات دمشق الجزئية التي سبقت الوحدة وجرت في عام ١٩٥٧، مرشح البعث واليسار بالإجمال، رياض المالكي، ضد د. مصطفى السباعي المراقب العام للاخوان. وكانت النتيجة انتصاراً لليسار واخفاقاً قاسياً للحركة الإسلامية (ترتب عليه إصابة المرحوم السباعي بشلل جزئي أقعده في النهاية وتسبب في وفاته بعد سنين عدة في عام ١٩٦٤). ولا شك أن دعم عبدالناصر لمرشح اليسار يرجع ابتداء وجزئياً إلى موقف الاخوان السوريين المتشدد من اضطهاد الأخوان المسلمين في مصر، لكنه يرجع بقدر أكبر إلى رغبة عبدالناصر في ضمان تأييد البعث للوحدة مع سوريا. لكن الحال تغير بعد ذلك فبعد إصابة مصطفى السباعي أبدى عبدالناصر اهتماماً ودياً بالأخوان السوريين وحرص على أن يحاط مصطفى السباعي بالعناية والرعاية والاهتمام كما حرص على أن يكسب ود الأخوان. ثم إن الاخوان أيدوا الوحدة عند قيامها تأييداً صريحاً برغم موقفهم الشخصي من عبد الناصر وسوغوا تأييدهم لها بإيمانهم بالوحدة العربية وبأنها طريق لتحقيق الوحدة

الإسلامية لكنهم إضافة الى ذلك كانوا يفضلون حكم النظام الناصري لسوريا على حكم اليسار والشيوعيين لها وذلك برغم كرههم لعبد الناصر، ولأنه «أخف الشرين»، فضلاً عن ادخالهم في الموقف عاملاً استراتيجياً مهماً وقوياً وهو حرصهم على انتقال الحضور الاسلامي المصري الهائل إلى الساحة السورية التي كانوا يلاقون فيها عنتاً شديداً من جانب اليسار البعثي والشيوعي، وهو حضور كان يترتب عليه في رأيهم الحيلولة دون وقوع سوريا وقوعاً كاملاً في أيدي الشيوعيين. والذي حدث بعد عام واحد من الوحدة ان البعثيين والشيوعيين راحوا يتذمرون مما كانوا يسمونه الحكم المصري لسوريا فقابل الأخوان ذلك بالدفاع عن سياسة عبدالناصر في سوريا وأيدوا قرارات التأميم ولم تنقض سنتان على الوحدة حتى بدا الأخوان وكأنهم وحدهم المكافحون عن نظام الوحدة. وحين حدث الانفصال في عام ١٩٦١ شجبه عصام العطار صراحة في خطبة مدوية له في مسجد جامعة دمشق بينما قبل به الآخرون فزاد ذلك من شعبية الاخوان وبدأ نجم عصام العطار يصعد صعوداً عظيماً فحقق ما حقق من انتصار في الانتخابات التي جرت بعد أقل من عام واحد. وكان ذلك بمثابة تراجع للهيمنة اليسارية في سوريا. غير أننا نعلم أن البعثيين تمكنوا بعد ذلك من تعويض الانحسار السياسي بانقلاب عسكري أوصلهم إلى الحكم.

المشكلة الرئيسية الخامسة ذات صلة بواقع العلاقة بين الحركة الاسلامية وبين النظام السوري: ما هو واقع هذه العلاقة الآن؟ إن الاستاذ الجنحاني لم يخض في هذه المسألة ولم يبين لنا كيف آلت الأمور إلى ما آلت إليه من «مهادنة» بعد سنوات الدم؟ هل انتصر النظام فحسب وقهر الاخوان وحلفاءهم؟ لا شك ان الكلام على الحاضر المباشر أمر عسير لكن من الواضح أن علينا أن نطرح السؤال لأهميته وخطورته. إنني صراحة لا أملك الاجابة. لكنني ألمس تماماً إننا بصدد «مهادنة عملية» ولا أقول «مصالحة مبدئية»، لأن من المستبعد تماماً أن يتنازل الدعاة الإسلاميون عن قضيتهم الجوهرية وهي أن الحكم لا بدّ أن يكون إسلامياً وهو ما لا يمكن أن يتبناه النظام السياسي في سوريا. إن كل ما نستطيع أن نقوله الآن بانتظار تطور أوضح للأحداث هو أن أموراً قد حدثت وأن تطورات قد تمت ويمكن إجمال هذه التطورات بما يلي:

١ ـ توقف المجابهة وسيادة حالة من السلم الاجتماعي في البلاد.
٢ ـ توقف الدولة عن ملاحقة «الاسلاميين» أو التشهير بهم في وسائل الاعلام وغيرها.
٣ ـ ابعاد بعض العناصر سيئة السمعة.

تلك هي المسائل الرئيسية في البحث التي بدا لي ان تعديلاً في النظر إليها يمكن أن يقترح أو ان تدقيقاً أكبر فيها هو أمر مرغوب فيه. وفي تقديري ان في البحث عدداً من المسائل الفرعية التي يحبذ تصويبها منها:

١ ـ يفهم من سياق البحث ان موجة العنف المتبادل التي عمت بعض المدن السورية بين عام ١٩٨٠ وعام ١٩٨٢ هي معركة طرفاها الوحيدان هما الحركة الإسلامية والنظام السوري. غير أن جميع الدلائل تشير إلى أن أطرافاً أخرى داخلية وخارجية كان لها مدخل في العملية. وقد أشرت في أثناء حديثي إشارة عابرة إلى هذه النقطة.

٢ ـ جاء في الهامش[٢٠] أن «حزب التحرير الاسلامي» أسسه في الأردن عام ١٩٥٧ تقي الدين النبهاني. والحقيقة ان هذا الحزب قد أسس في القدس في عام ١٩٥٢. أما في سوريا فإن حزب التحرير أقدم من الحركة أو الفرع الذي أسسه في حلب عبدالرحمن أبو غدة عام ١٩٦٣. ذلك أن خلايا هذا الحزب كانت نشيطة في دمشق منذ عام ١٩٥٥ ان لم يكن ذلك قبل هذا التاريخ، وفي عامي ١٩٥٧ و١٩٥٨ كانت السلطات تلاحق «التحريريين» بشكل جدي وتحصي عليهم أنفاسهم وهو أمر يدل على أنه أصبح لهم آنذاك شأن وخطر.

٣ ـ يستشهد الباحث بما جاء في دائرة المعارف الإسلامية من القول إن الحركة الاصلاحية ـ وعلى رأسها محمد عبده والأفغاني ـ تعتبر بشتى تياراتها مرحلة ممهدة رائدة للحركات الاسلامية المعاصرة. والحقيقة أن هذا لا يصدق على «حزب التحرير الإسلامي» الذي يطعن في نيات رؤوس الاصلاح ويعتبر عبده والأفغاني عملاء للغرب ماسونيين.

٤ ـ إن الكاتب الإسلامي السوري الوحيد الذي ركّز على تحليل أركان النظام الإسلامي هو المرحوم محمد المبارك، وذلك حين بدأ منذ عام ١٩٧٠ نشر أجزاء كتاب شامل هو نظام الإسلام. ويبدو أن فكرته الأساسية مستلهمة من كتاب يحمل العنوان نفسه لتقي الدين النبهاني. أما مصطفى السباعي فلم يفعل ذلك تحديداً.

٥ ـ ورد في بحث الأستاذ الجنحاني القول إن السيادة في فكر الأخوان هي للشعب. والحقيقة ان السيادة عندهم هي لله أو للشريعة، اما السلطان فهو للشعب أو للأمة. وهذا رأي عبدالقادر عوده من كبار منظري الأخوان السياسيين. كما ان هذا أيضاً هو رأي الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس «حزب التحرير الإسلامي».

٦ ـ حين شارك محمد المبارك ومعروف الدواليبي في تأسيس «حزب الشعب» في عام ١٩٤٨ لم يكونا من الأخوان. أما معروف الدواليبي فلم يكن من الأخوان في يوم من الأيام. ولا أظنه اليوم منهم.

٧ ـ ان استخدام مصطفى السباعي لمصطلح «ثورة الاسلام» وقوله إن الإسلام ثورة تهدف إلى تغيير المجتمع لا يعكس تطوراً ثورياً داخل حركة إصلاحية وإنما هو في رأيي استخدام مجازي للكلمة ألجأ إليه الجدل مع المخالفين من الثوريين، ذلك أن مصطفى السباعي ظل اصلاحياً على الدوام.

٨ ـ إن كلام مصطفى السباعي على «العدالة الاجتماعية في الاسلام» وعلى «اشتراكية الاسلام» لا يمثل مرحلة جديدة في فكر الاخوان الاقتصادي لأن جميع المفاهيم التي وردت عن السباعي وردت من قبل عند عبدالقادر عوده وعند سيد قطب وهي تدور بالدرجة الأولى حول مفهوم «الاستخلاف» والجديد عن السباعي هو إطلاقه مصطلح «اشتراكية» على النظام نفسه الذي وضعه سابقوه. ومعلوم ان هذا الاطلاق لاقى ـ ولا يزال ـ معارضة في الأوساط الإسلامية.

واكتفي بهذا القدر من التعقيب وأرجو أن لا يكون صدر الاخ الجنحاني قد ضاق به.. وكذلك صدور المشاركين.

الفصل الخامس

عن الصحوة الإسلاميّة في لبنان(*)

حسن صبرا(**)

(*) أعدت هذه الدراسة، بخلاف الدراسات الأخرى، بعد انتهاء أعمال الندوة الختامية في تونس، ولذلك لم يتضمن هذا الكتاب أي تعقيب عليها ولا مناقشة لها، كما لا يتضمن التقرير التجميعي في الفصل العاشر من الكتاب، والذي أعد قبل تقديمها، تغطية للأفكار الواردة فيها.

(**) رئيس تحرير مجلة «الشراع»، بيروت ـ لبنان.

من النعوت التي يطلقها البعض في لبنان، على المسلم الشيعي لقب «مخالف» أي «شيعي يعني مخالف» هذا إذا كان الحوار دائراً بين المزاح والجد.

أما في المعنى الفلسفي أو التاريخي لهذا النعت فيحتمل الأمر النظر ولو سريعاً إنما بعمق الى التسمية التي يحملها الشيعة الاثني عشرية، أو الجعفرية منذ مئات السنين، وهي تسمية تتراوح بين أهل الرفض كما يسميهم الخصوم أحياناً، أو حتى بعض المراجع المؤرخة من دون تدخل، وبين صفة «العادلون» التي يتمسك بها الشيعة، لأسباب مرتبطة بطبيعة نظرتهم الى أصل الخلاف الذي تتراوح مواعيده بين حجة الوداع وسقيفة بني ساعدة، وبين معركة صفين، وتوابعها في كربلاء.

وأياً يكن التاريخ الحقيقي لاطلاق كلمة الشيعة، أي التشيع للإمام علي بن أبي طالب في المعارك التي خيضت ضده، مذ كان يافعاً الى جانب الرسول العربي الكريم حتى استشهاده على يد أحد الخوارج من جيشه بعد معركة صفين ومسألة التحكيم، فإن الشيعة وهم يطرحون صفة العدل، يمسكون بلب المسألة التي تجعلهم حتى اليوم مخالفين في نظر الخصوم الهازئين، ورافضين في نظر المؤرخين الحياديين، لكنهم عادلون وهم ينتظرون عودة الامام المهدي المنتظر الذي بدونه لن يتحقق عدل بشري. وطالما استمر غيابه، فليستمر معه كل العسف والجور والظلم وكل ما يدعو الى الثورة. . . وتلك هي طبيعة الشيعة عبر التاريخ حتى اليوم.

إذاً نحن نمسك بلب المسألة، عندما نتحدث عن صحوة إسلامية معينة في أي قطر يشكل الشيعة فيه أكثرية، أو توافرت لهم فيه فرصة التحرك، سواء عبر قيادة أو ظروف ناضجة، أو دوافع حقيقية تمس مصالحهم المباشرة في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والمشاعر الدينية، أو عبر تأثر خارجي سواء أكان عربياً أم إسلامياً أو حتى أممياً خارج هذين الإطارين.

فالإمام المهدي آخر الأئمة الاثني عشر من صلب الامام علي بن أبي طالب، اختفى عندما

مُلئت الأرض جوراً وظلماً، وهو لم يختف من المواجهة إنما اختفى بناء على تقليد شيعي يبدأ في عهد الامام جعفر الصادق، الذي تتبع الشيعة الاثني عشرية فقهه واجتهاداته وهو المعروف بالتقية. واعتبر الامام الصادق التقية واجباً شرعياً لحماية النفس والروح في نظر الشيعة من خطر الخصوم من المسلمين الآخرين، الذين تناوبوا على «سرقة» السلطة من الامام علي ثم من ابنه الشهيد الحسين وقبله الامام الحسن، ومن بعده الامام محمد بن الحنفية... وهكذا حتى صارت حماية النفس واجباً شرعياً لا بد من اعتماد مبدأ التقية لتوفيره بمقتضى الفتوى الشرعية المطلقة من قبل الامام جعفر الصادق.

واختفاء الامام المهدي مؤقت، وإن طال الزمان عليه، ذلك لأن سنة الحياة، ووعد الله أن يأتي دائماً الرجل الذي يخلص البشرية من الظلم اللاحق بها، والذي يملأ بوجوده الارض عدلاً، فهو إذاً المهدي المنتظر، وهو صاحب الزمان العادل، والذين ينتظرونه هم العادلون الذين سيقيم بواسطتهم السلطة العادلة، والى ان يتحقق هذا سيظل الشيعي متأرجحاً بين تيارين، التقية أو الثورة، وهذا لب آخر من مسألة الصراع الدائمة في صفوف الشيعة عبر التاريخ، والتي تجد ترجمات حقيقية لها في كل الأماكن التي تُعطى الكلمة الفصل فيها للمراجع الشيعية دينية كانت أو سياسية.

هكذا نفسر الخلاف في وجهات النظر بين الامام الخميني والسيد ابو القاسم الخوئي المرجع الاعلى للشيعة في العالم، وكذلك الخلاف بين الامام الخميني والسيد كاظم شريعتمداري (رحمه الله) حول تقدير ظروف نجاح الثورة ضد الشاه.

فقد كان في رأي الخميني أن الظروف مهيأة للثورة ضد الشاه، وانها ستنجح حتماً بعون الله لإقامة حكم الاسلام، ويجب البدء بها، وكان في تقدير الآخرين أن سقوط الشاه يعني أن البلاد ستسقط بيد حزب تودة الشيوعي، ولا مصلحة الآن بالثورة، بل بتأجيل الأمر الى ظروف ناضجة أخرى.

اجتهد الخميني فأصاب فكان له أجران: أجر الاجتهاد، وأجر النجاح، واجتهد الآخران فأخطآ فكان لهما أجر واحد فقط... إذ يبقى في المذهب الشيعي للتقية حساب وأجر، حتى لو كانت على حساب التقليد الآخر عند الشيعة وهو الثورة.

غير أننا، وقبل أن نرى ملجأ التقية في عهد الإمام الصادق، نعرف أن الأصل في التاريخ الاسلامي الشيعي هو الثورة، وغير ذلك الاستثناء، حتى لو تم الاعتراف الدائم بالتقية.

وليس أدلّ على ذلك من موقف ولدي الامام علي بن ابي طالب الشهيدين الحسن والحسين من السلطة في زمن معاوية وولده يزيد.

فالإمام الحسن، كبير أبناء الإمام علي، تنازل لمعاوية في حكم المسلمين بعد استشهاد والده، على أن يؤول الحكم له بعد وفاة معاوية لكن معاوية نكث العهد، مباشرة بعد تنازل الحسن، وأخذ يهيء العدة لتسليم ولده يزيد الحكم من بعده، فكانت ثورة الحسين ضد يزيد هي ثورة في الأصل أيضاً ضد معاوية.

وهناك من لا يعتقد بالعصمة يسأل: هل أخطأ الحسن وكان الحسين على حق؟ قياساً بالتاريخ الشيعي نستطيع القول: ان الحسن أراد بتنازله حقن دماء المسلمين، تنفيذاً لحديث شريف عن رسول الله (ص) يقول فيه عن الحسن: «ابني هذا يحقن الله به دماء المسلمين» وفي موقف الحسن التزام بقول جده رسول الله بوقف القتال ضد معاوية، مع أن الاخير نقض المعاهدة معه لحظة توقيعها.

والإمام الحسين استجاب لحديث الرسول الأعظم حتماً حين سكت، وإن على مضض على معاهدة أخيه الحسن مع معاوية.

ومع هذا فقد كان الأمر استثناء، لأن الأصل عاد مع الثورة التي قام بها الحسين بن علي ضد ولد معاوية يزيد، مع الفارق الضخم في الميزان القتالي بين الفريقين، والذي ظهر في ٧٠ رجلاً وأمرأة وطفلاً مع الحسين، وآلاف مؤلفة من الرجال المدججين بالسلاح مع يزيد.

إذاً موقف الحسين هو الأصل وموقف الحسن هو الاستثناء.

وقبل ذلك فإننا نعتبر موقف الامام علي بن أبي طالب في القتال في معركة صفين هو الأصل، واعتماده التحكيم بعد رفع المصاحف على أسنة الرماح هو الاستثناء. وما زال البعض يسحب تلك المقاربة أو المواجهة بين التقية والثورة حتى على الانقسام الذي وقع في صفوف جيش الإمام علي في معركة صفين، والذي حصل لحظة بدء خدعة عمرو بن العاص في رفع المصاحف واستمرت مع خدعته أيضاً في خلع الخاتم من يده ليخدع بها أبا موسى الأشعري، واستمرت كذلك مع قبول الامام علي بالتحكيم ونتائجه، واستمرت في الخروج عليه وقتله، ثم استمرت مع الحسن ثم مع الحسين ثم مع التحالف مع العباسيين، ثم انقلاب العباسيين عليهم، ثم مع اللحظة التي اختفى فيها محمد المهدي حتى هذه اللحظة.

ويكاد يبدو منطقياً، أن يحمل الإمام الخميني الآن في ايران لقب نائب الامام، إشارة الى أن مهمة الثورة التي يقودها هي بالنيابة عن المهدي المنتظر، وستستمر الثورة سواء داخل أيران أو خارجها في الإطار الاسلامي ـ وتحديداً في الإطار الشيعي منه ـ تعبيراً عن وصول الظلم الى أقصى درجاته في كل المجتمعات الاسلامية بما يبرر الثورة العادلة، وخلع قناع التقية تمهيداً لعودة المهدي المنتظر.

وإذا كانت البداية الاسلامية الجدية في معنى الثورة هي من ايران، فإن التأثر بها يبدو منطقياً في الأماكن التي تلتقي مع الجمهور الشيعي الايراني في المذهب وبعض الظروف، وهذا ما نجد له تفسيراً مباشراً في العراق ولبنان.

ولندخل للموضوع مباشرة عبر لبنان. . موضوعاً واهتماماً.

شيعة لبنان قبل ثورة الخميني

لو اعتمدنا المقياس السابق لوصف الوضع السياسي للشيعة في لبنان قبل ثورة الامام الخميني، فإننا نجد تعبيرين، الأول هو تعبير الثورة، والآخر هو تعبير التقية.

وتعبير الثورة له أشكال مختلفة، لم تبدأ مع عهد الاستقلال، وإن كانت قد اتخذت من بدايته والتركيبة التي رافقته شكلاً واضح الدلالة على التوزع الانقسامي للشيعة في التيارات السياسية المعبرة عن منطقي الثورة والتقية.

وإذا كنا لا نغفل دور قيادات أساسية وجمهور واسع من الشيعة في الرفض والثورة على قرارات الانتداب الفرنسي، أو قل المسعى الغربي أو الكاثوليكي بشكل خاص لتمزيق أوصال سوريا الطبيعية، بدءاً من وعد بلفور (١٩١٧) الى إنشاء الكيان الاردني ١٩٢٧، الى إنشاء الكيان اللبناني ١٩٢٠، تنفيذاً لمعاهدة «سايكس ـ بيكو» ١٩١٦، وهو الرفض الذي برز في أكثر من مؤتمر وتحرك شعبي كان ابرزه مؤتمر وادي الحجير عام ١٩٢٦، فإننا سنقف عند محطة الاستقلال عام ١٩٤٣، لنرى الانقسام السياسي في صفوف الشيعة، موزعاً بين المنطقين السابقين.

فمنطق الثورة يعتمد رفض الكيان اللبناني من أساسه، تعبيراً عن حالة الاندماج القومي الكلي في الكيان العربي الواحد، الذي لا يناسبه هذا التشرذم الاقليمي المفروض عليه من الغرب.

ومنطق الثورة هذا تجاوب في تحركه من لبنان مع التحركات الأخرى التي انطلقت في بلاد عربية أخرى ضد الحلقات الاستعمارية الغربية في مصر (ثورة ١٩١٩) وفي العراق (ثورة العشرين) وفي سوريا كذلك ثورة العظمة وموقعة ميسلون (١٩٢٠) وثورة الريف في المغرب، وثورات فلسطين المتتالية.

وإذا كانت ثورات البلاد العربية هيأت الظروف مع غيرها لنشأة الأحزاب المعارضة بداية لتوجهات الاستعمار، فإنها في لبنان تطورت حتى شهدت طفرة في نشأة الأحزاب الرافضة للكيان اللبناني من أساسه، هكذا كان الحال في نشأة الحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان وانتشاره خارجه في سوريا وفلسطين والأردن، قبل أن يعود إلى ذاته اللبنانية، وكذلك في نشأة حزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا وانطلاقه إلى لبنان، وانتشاره الواسع حتى مطلع الستينات فيه، وقبلهما الحزب الشيوعي وبعدهما الحزب التقدمي الاشتراكي وغيرها من الأحزاب.

ونحن نستعير تاريخاً موجزاً جداً من هذه الأحزاب لنشير إلى مسألة ذات أهمية بالغة رافقت نشأتها، وما زالت بصماتها واضحة على جزء كبير من تاريخها، وهي مسارعة الشيعة إلى الالتحاق بها عبر مراحل متعددة، حتى شكلت في لحظة مستمرة قاعدة أساسية لها على مستوى القاعدة، ثم على مستوى القيادة.

ونظرة خاصة لتركيبة حزب البعث في لبنان مثلاً، تظهر إلى أي مدى نجح انتشاره في الوسط الشيعي قيادة وقاعدة، وكذلك الأمر في الحزب الشيوعي اللبناني، ثم الحزب السوري القومي الاجتماعي، وبعد ذلك حركة القوميين العرب وانسحابها إلى الماركسية في ما بعد... قبل تشرذمها حركات وهيئات.

والأمر ذاته يسري على المد القومي العربي الناصري في لبنان، الذي طغى على كل الأحزاب والشخصيات السياسية اللبنانية، وكان للشيعة وجود شعبي ضخم في داخله، حتى إذا تكرس

وجود المقاومة الفلسطينية في لبنان بموجب اتفاقية القاهرة عام ١٩٦٩، كان جبل عامل الذي يضم أغلبية شيعية هو المكان الطبيعي لقواعدها، لأنه على حدود فلسطين المحتلة.

غير أن هذا ليس هو المبرر الوحيد لوجود المقاومة على حدود فلسطين في جبل عامل، لأن أهالي هذا الجبل سارعوا إلى احتضانها والدفاع عنها، إلى أن تحولت إلى حالة سياسية مضادة عندما أصبح شعارها غير المعلن مفهوماً للجميع وهو: ان لبنان وجنوبه بالتحديد رهينة في أيدينا، إلى أن تعترف بنا أميركا وتقبل بمفاوضتنا، فانفجر الصراع طبيعياً بين أبناء جبل عامل والمنظمات الفلسطينية، دون أن يعني هذا أن الشيعة تخلوا عن أن يكونوا ثورة، أو أن المنظمات الفلسطينية لا تمثل أي حالة من حالات الثورة.

وواقع الأمر أن هذه الأحزاب العقائدية ثم المد القومي العربي الناصري، ثم ظاهرة المقاومة الفلسطينية في جبل عامل كانت عوامل مساعدة إلى حد كبير في بلورة الرفض الشيعي، أو منطق الثورة عند الشيعة، فأمدته بالأطر التنظيمية تارة، ثم بالتحريض المباشر تارة أخرى، وبالتثقيف النظري كل حسب خلفيته الفكرية، أو بالنموذج الثائر كما كان جمال عبد الناصر ومعاركه في مختلف المجالات.

والقيمة الأساسية لهذا التفاعل انه تم في إطار المجتمع العربي أو اللبناني سواء أكان فقيراً أم متوسط الحال من دون أي شعور بالتفرقة أو التميز المذهبي أو حتى الطائفي، وتلك سمة رافقته في لبنان مع الصعود المتوالي للإمام موسى الصدر وحركة المحرومين التي أنشأها سياسياً ثم حركة «أمل» التي بدأت الجناح العسكري لحركة المحرومين ثم تحولت إلى حركة سياسية فاعلة.

وقبل ذلك كان الفرز في الوسط الشعبي الشيعي قائماً على قاعدتين كبيرتين، الأولى تمثل منطق الثورة، بالركائز الحزبية للأحزاب العقائدية القومية واليسارية في كل قرية من قرى جبل عامل، والثانية تمثل منطقاً آخر يشكل الجزء الشيعي من التركيبة السياسية اللبنانية التي حكمت لبنان منذ العام ١٩٤٣، والتي مثلتها عائلات حاكمة في محيطها، مثل الأسعد وعسيران والخليل والزين وبيضون والعبد الله والفضل. . .

ومع كل مرحلة من مراحل العمل السياسي العربي القومي، كان منطق الأحزاب العقائدية يقوى على حساب منطق الآخرين، مع ملاحظة أن نموه الرئيسي كان دائماً وسط الشيعة، فالحزب الذي لا يملك قاعدة قوية عند الشيعة متهم بالضعف، وعكسه الذي يملك قاعدة قوية في صفوفهم، فهو يهدد بهم الآخرين ويعتبر الثورة قادمة لا محال بسبب قوته بينهم.

وإذا كان الفرز قائماً فعلاً بين الشباب الشيعي في الانتماء إلى العقائدية أو الاقطاعية العائلية أو السياسية، فإن حالة سياسية واحدة جمعت معظم الجمهور الشيعي حولها هي قيادة جمال عبد الناصر، ومعاركه القومية، حتى كنت تجد صوره جنباً إلى جنب مع صور أحمد الأسعد أو ولده كامل في منازل الفلاحين، وكذلك صوره مع صور عادل عسيران أو يوسف الزين، أو غيرهم من القيادات العاملية في ذلك الوقت، وبينما كنت تجد الوالد الجنوبي المحازب لآل الأسعد مثلاً متعلقاً

بجمال عبد الناصر كنت تجد ولده «المتعقد» أي المنتمي لعقيدة أو حزب خصماً له، رافعاً راية حزبه فوق الجميع، قبل أن يستفيق الكثيرون إلى مآسي أحزابهم وعقمها، ليتحولوا شيئاً فشيئاً إلى انتماءات أخرى.

وقد لعب الشعور باقتراب الثورة، وتوافر مقوماتها المحصورة في حمل البندقية دوراً رئيسياً في التحاق العاملين بالمقاومة الفلسطينية ومقوماتها لأنها رمز القوة التي تواجه قبضة السلطة، حتى أصبحت القاعدة الفعلية لمنظماتها أيضاً متوافرة في صفوف الشيعة. مع أنها أيضاً، خصوصاً منظمة «فتح»، لعبت اللعبة التقليدية لأجهزة السلطة الأمنية السابقة على السيطرة في جنوب لبنان، باستقطاب رؤوس القرى ووجوهها أو القبضايات فيها، فإن قاعدة هذه المنظمات كانت دائماً من فقراء القرى الموزعين على مختلف العائلات.

وجاءت طفرة المقاومة الفلسطينية في لبنان مع نهاية عهد الرئيس اللبناني الأسبق شارل حلو الذي وقعت في عهده اتفاقية القاهرة عام ١٩٦٩ برعاية جمال عبد الناصر، والتي تسمح بوجود قواعد المقاومة وسط الجمهور الشيعي في جنوب لبنان على حدود فلسطين خصوصاً في المناطق الفقيرة والجنوب في مقدمتها. وبداية عهد الرئيس اللبناني الأسبق سليمان فرنجية عام ١٩٧٠ متناسبة مع تفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كان لتعامل فرنجية الخاص معها الدافع الرئيسي لتصاعد استخدامها السياسي ضد النظام القائم.

وفي الوقت الذي كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي في مناطق كعكار مثلاً في شمال لبنان، أشد سوءاً مما هو في جبل عامل، فإن الثورة كانت تعتمد في وقودها على أبناء الجنوب من الشيعة لعوامل عدة منها أن العمل العقائدي وطفرة المقاومة الفلسطينية وانتشارها في صفوفهم وحملهم البندقية، فضلاً عن روح الثورة المسيطرة على شبابهم، هي المحرك الرئيسي للثورة القادمة ولا شك، بخاصة وأن مقدماتها بدأت وكان الطرح اليساري حولها يتوهم أنها ناجزة لا محالة وأنها منتصرة بلا تردد من دون أي حساب أو فهم لتركيبة لبنان، تحت وهم تجاوز الأوضاع الطائفية، اذ ظنت بعض هذه المنظمات الصغيرة أنها بضمها عدداً من المسيحيين في صفوفها قد هضمت المسألة الطائفية في لبنان، وثورتها ستكون ثورة الفقراء فقط، أي لا فرق بين مسلم ومسيحي.

وهكذا ظلت تدفع باتجاه التفجير الاجتماعي تحت شعار التناقض أو الصراع الطبقي، الى الحد الأقصى يساندها تعاونها مع المنظمات الفلسطينية التي كان من وظيفتها وطبيعتها خلخلة أركان الكيان اللبناني كله وانهياره، لأن في ذلك اضعافاً حقيقياً لأي سلطة غيرها، وهي بالطبيعة ضد أي سلطة، وهي الساعية لاقامة سلطتها... فالتقت هاتان المجموعتان على هدف واحد، وكان الجمهور الشيعي هو الوقود الحقيقي لكلتيهما.. بعد أن اعتقد أنهما قويتان في صفوفه.

غير أن الأمور كانت تتهيأ في اتجاه آخر في تصاعد دور رجل، أتى الى لبنان في أواخر الخمسينات، والتقى في توجهه مع نجم مرحلة ما بعد ثورة ١٩٥٨ في لبنان واتفقا حتى من دون لقاء على تسوية للأمور تلغي مبررات الثورة مع توزيع عادل للثروة، ذلك هو الامام موسى الصدر، والنجم الآخر هو فؤاد شهاب.

فالاثنان اتفقا على حتمية بقاء الكيان اللبناني، والتقيا على ضرورة تطويره وتوافقا على أن الشيعة في لبنان هم الميزان الحقيقي لتسوية أوضاعه، فلا يقود الأول ثورتهم ضد الكيان، بل لأجله، ولا يتجاهل الثاني ثورتهم بل يتفهمها ليلغي مبررها أو ظروفها.

وباللقاء بين هذين النهجين، تحدد للشيعة في لبنان خط ثالث، لا هو خط الثورة، ولا هو خط التقية، انه خط الاعتدال أو الموافقة على الدور المعطى في تركيبة الاستقلال عام ١٩٤٣.

وبغياب جمال عبد الناصر، الجامع القومي، وبدء الانحراف السياسي والأخلاقي واغراءات الثروة في قيادة المنظمات الفلسطينية ثم كوادرها ثم مقاتليها، وبهبوط شعارات الثورة عند المنظمات اليسارية بعد هبوط عزيمة قادتها وتشرذمهم، وارتهانهم الموزع بين هذا النظام أو ذاك، وعقم طروحاتهم النظرية وسط مجتمع متدين عروبي.. عاد الفرز قوياً بين تيارين شعبيين، هما تيار العائلات الاقطاعية المعروفة سابقاً، وتيار موسى الصدر.

ومع أن السيد موسى استقطب بعض أركان هذه العائلات، الا أن خصمه الرئيسي تحدد أخيراً بالأسعدية، التي حمل لواءها رئيس المجلس النيابي كامل الأسعد بعد وفاة والده عام ١٩٦٠.

والجمهور الشيعي هو هو الموزع بين الولاء للسيد أو للبيك، للامام الصدر أو الزعيم الوائلي، يحمل الثقافة ذاتها، والانتماء الاجتماعي نفسه والاغنياء توزعوا بين الاثنين، وكذلك بعض المثقفين والهيئات الاجتماعية، وحتى النواب توزعوا في الاقتراب بين الصدر والأسعد.

ولعب الاقتراب من المارونية السياسية الحاكمة، أو لعب رئيس الجمهورية اللبنانية في عهديهما دوراً كبيراً في تحديد سلوك تعامل كليهما مع النظام اللبناني فاختلفا باختلاف رؤساء الجمهوريات، وان اتفقا على المحافظة على الكيان اللبناني.

ففي حين التقى الصدر مع فؤاد شهاب في منتصف الطريق، لقطع الدرب على تصاعد. مد اليسار والأحزاب العقائدية القومية والماركسية في منطقة جبل عامل استناداً الى دعم المنظمات الفلسطينية اليسارية خاصة، وأنجزا بهذا اللقاء عدة مشاريع إصلاحية في الكيان اللبناني، فإن خلاف الأسعد كان قوياً مع فؤاد شهاب، وإن كان خلاف اليسار معه، أشد عداء مما كان حتى مع موسى الصدر.

بينما كان خصام موسى الصدر مع سليمان فرنجية نابعاً من اعتقاد الأول أن الرئيس الماروني يتجاهل مطالبه الاصلاحية مركزاً علاقته مع كامل الأسعد، الذي شكل معه ومع الرئيس صائب سلام خلال الفترة من ١٩٦٨ حتى ١٩٧٠ كتلة الوسط التي أتت بفرنجية الى رئاسة الجمهورية في ٢٣ أيلول ١٩٧٠.

وفي الحالتين ظهر التيار الشيعي خلف الامام موسى الصدر بصور جلية. ففي الحالة الأولى، أعطى شهاب للشيعة اهتماماً ووعوداً، وفي الحالة الثانية بدأت المواجهة العنيفة بين الشيعة والنظام اللبناني، وكانت المهرجانات المسلحة التي جمعت عشرات الآلاف في بعلبك وصور خلف الصدر

وضد النظام، والتي رفع فيها شعار السلاح زينة الرجال، مداخل حقيقية لتفجير الكبت الشيعي الذي يعادي النظام ولا يعادي الكيان، فكان بين الشيعة خط ثالث مثله الامام موسى الصدر، وتصاعد مع تشكيل حركة المحرومين، ثم مع تشكيل حركة «أمل» في تموز ١٩٧٥، في احدى محطات الاستراحة المدروسة للحرب الأهلية التي لم تنته بعد.

ويسجل لهذا الخط، والخط الذي مثلته العائلات الشيعية الكبيرة، إنها خلال مرحلة السنتين الأوليين من الحرب القذرة، لم تشارك فيها بشكل أو بآخر، على الأقل بالنسبة للعائلات، من دون أن يمنع أن وقود المعارك الفعلية في مناطق بيروت، وتلك التي خاضتها الأحزاب العقائدية كان من الشيعة.. الذين أخذ بعضهم من منطق «الثورة» على الامام الصدر أنه لم ينخرط في المعركة كما يريدون، وبناء على هذا التقويم علا صوت اليسار وتراجع مد الصدر حتى جاء اختفاؤه عام ١٩٧٨ بعد رحلته الشهيرة الى ليبيا، ليفتح مرحلة جديدة في تاريخ الشيعة السياسي في لبنان، ما زالت آثارها بارزة حتى اليوم.

ومحطة اختفاء الامام الصدر بعد زيارة ليبيا، أساسية في بلورة الصحوة الجديدة للتيار الديني في لبنان الذي يعتبر الشيعة وقوده الحقيقي، ذلك أن اختفاءه جاء مع وصول الثورة الاسلامية في ايران الى مدى الانتصار المنتظر، وجاء مع الحديث عن بنود سرية في معاهدة «كامب ديفيد» بين النظام المصري والعدو الصهيوني، تتناول توطين الفلسطينيين في جنوب لبنان ـ معقل الشيعة ـ وجاء مع عودة التناقضات الى لبنان بين تيارات سياسية عربية واسلامية صاعدة، ومع عودة التناقض، أو شكل جديد للحرب بين الفئات المتصارعة في لبنان بين المسلمين والمسيحيين، وهروب المنظمات الفلسطينية الى هذه الصراعات لتحمي ذاتها، ومشروعها في السلطة.

واذا كانت هذه كلها إشارات الى طبيعة اختفاء الامام الصدر، فإن ما يعنينا مباشرة هو الظهور الكبير للتيار الديني العقائدي وسط الشيعة، بعد أن كان نويات خجولة، ولذلك الخجل مبرر واقعي لا بد من الحديث عنه.

استطاعت حركة المحرومين، ومن بعدها حركة «أمل» أن تستقطب بين طياتها توجهات مختلفة في السلوك والموقف السياسي، وكان للدعوة الدينية بطبيعة الحال نصيب وافر منها، وهذا عائد لأمور عدة:

أولها: شخصية الامام موسى الصدر الدينية، فصحيح أنه تصرف كقائد سياسي بالدرجة الأولى، لكن صفة رجل الدين، العالم، السيد التي كان يحملها، وفرت مناخاً معيناً لا بد من ملاحظته مع نمو الحركة ونمو المشاعر الدينية داخلها.

ثانيها: إن برنامج الحركة السياسي يركز كثيراً على المسائل الدينية العامة ـ من دون الدخول في التفاصيل أو الواجبات الشرعية ـ وهذا بحد ذاته اعتبر تحولاً مهماً في المسارالشيعي الشعبي، الموزع بين الأحزاب العقائدية العلمانية وبين العائلات السياسية الكبيرة التي لا ترفع شعارات دينية في علاقاتها بجمهورها.

ثالثها: في مجال المنافسة مع قوى وشخصيات دينية أخرى في الوسط الشيعي الشعبي كان لا بد من زيادة حصة التثقيف الديني داخل صفوف حركة «امل» لمواجهة الدعوات العلمانية التي برزت في برامج الأحزاب العقائدية، خاصة وأن من تولى الاشراف على التنظيم أول الأمر ومن جنوب لبنان كان د. مصطفى شمران، وهو من أركان حركة تحرير ايران الامتداد الاسلامي لحركة محمد مصدق وهو الذي يشكل مع مهدي بازركان اتجاهاً اسلامياً تحررياً في ايران. وقد عمل وزيراً للدفاع في ايران بعد الثورة الى أن قتل بشكل غامض على الجبهة «الكردية» عام ١٩٨١.

رابعها: المؤسسات التي انشأتها حركة المحرومين والامام الصدر، كانت مؤسسات ذات طابع ديني، أو محتوى مذهبي، أو هي مرتبطة بمسميات دينية أو مذهبية، سواء أكانت مؤسسات سياسية أو إجتماعية أم صحية أم تعليمية. وبوجودها بدأ الاهتمام بالاحتفال بالمناسبات الدينية خصوصاً عند الشيعة وهي مناسبات ذات طابع تاريخي، يستعاد فيها كل مخزون الشعور بالظلم، عند الشيعة، وما يستتبعه من مظاهر حزن حقيقية، بدأت مع الاحتفال السنوي المتصاعد فيها تعطي معنى سياسياً لم يكن موجوداً بهذا القدر في السابق.

قلنا ان حركة «أمل» استطاعت أن تفتح المجال على أرضها لنبت ديني عقائدي، كان نويات خجولة سابقة على نشأتها، وجد في جسد الحركة الواسع شعبياً وسياسياً، وفي شخصية الامام المؤسس ذات الأفق المتسع فرصة طبيعية للنمو لم تسنح سابقاً.

واذا تكلمنا عن طبيعة الحركات الاسلامية السياسية السابقة على حركة «أمل» في لبنان لوجدنا تجمعات صغيرة متفرقة بين مدن وأخرى تجسدت في «الجماعة الاسلامية» (التي هي التسمية اللبنانية للاخوان المسلمين، وقد اتخذت هذا الاسم لقناعتها بأن الأخوان اسم «محروق» في الوسط السياسي الشعبي بعد الحرب التي شنوها ضد جمال عبد الناصر في الستينات والحرب التي شنوها ضد الرئيس السوري حافظ الأسد في السبعينات وأوائل الثمانينات، وقد اقتصر وجودهم على الوسط الاسلامي السني فقط، بسبب طبيعة التفسير الديني للتاريخ الاسلامي، وموقفهم المعترض من الامامة، وتمسكهم بمفهوم الخلافة السابق).

إضافة الى «الجماعة الاسلامية»، فإننا نجد أيضاً «حزب التحرير الاسلامي»، الذي تجاوز تحرك الجماعة في الوسط السني ليشمل السنة والشيعة في لبنان، وليقع في ما وقعت فيه الجماعة الاسلامية، من عداء ثابت لكل التيارات الوطنية والقومية والتقدمية في الوطن العربي، مما جعله حزباً معزولاً وسط مجموعة من البشر ظلت تراوح مكانها في لبنان، حتى تحنط وجودها في مناطق معينة.

عدا هؤلاء نشأت وبتأثير من علماء تخرجوا في أوائل الستينات من النجف الأشرف في العراق، تجمعات شبابية صغيرة، أشبه بنويات حزبية، تجمعت حول علماء ظلوا في الظل سنوات طويلة، أشهرهم السيد محمد حسين فضل الله، الذي كان من أوائل من حمل فكر «حزب الدعوة الاسلامية»، الذي أسسه في العراق عام ١٩٥٩ (والبعض يقول ١٩٥٧) السيد محمد باقر الصدر،

وأصبح في ما بعد حزباً شيعياً أممياً مركزه الرئيسي في العراق، وفروعه تنمو في لبنان وبلدان الخليج العربي وباكستان وأفغانستان.

واذا كنا لا نتجاهل دور الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي كان من أوائل الذين فاتحهم السيد محمد باقر الصدر بتشكيل حزب الدعوة، فإننا نشير الى سرعة اختياره العمل في الاطار الاسلامي اللبناني وليس الأممي، والداعي الى التمسك بالكيان اللبناني وليس نسفه، كما فكر بذلك الأخرون ومنهم السيد فضل الله.

في لبنان تحلقت مجموعات الدعوة حول السيد فضل الله الذي بدأ عمله العام في الوسط الشيعي في المجال الاجتماعي، حيث أنشأ في منطقة النبعة في شمال شرق بيروت «أسرة التآخي»، التي نما في ظلها عمل سياسي بسيط يعتمد لأول مرة في الوسط الشيعي على التثقيف الديني الذي شكلت كتب السيد محمد باقر الصدر اقتصادنا وفلسفتنا، مرتكزاته العقائدية الأولى، فضلاً عن كتب الفقهاء الشيعة ومحاضرات السيد فضل الله نفسه.

مع بدء الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٧٥، وتصاعدها مع التهجير الواسع الذي طال في صيف ١٩٧٦ منطقة النبعة انتقلت هذه المجموعة الى منطقة الضاحية في جنوب بيروت فضلاً عن جنوب لبنان، الذي كان ينعم في تلك الفترة بهدوء محسود، قبل تفجره في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٦.

لم يكن حجم هذه التجمعات، ولا قدرة السيد فضل الله على منافسة السيد موسى الصدر صاحب الشخصية الطاغية في ذلك الوقت، يسمحان ببروز هذه المجموعات فوق السطح، سوى بتحركات هادئة في المناسبات الدينية في معظم الأحيان.

وفي ظل النمو المتصاعد لحركة المحرومين في الوسط الشعبي، ثم لحركة «أمل» بدا ان هذه التجمعات هي مجرد أحزاب صغيرة تعطي الجهد الأكبر للتثقيف الذاتي أكثر بكثير من جهدها للعمل السياسي المباشر؛ حتى كان قرارها التغلغل داخل صفوف حركة «أمل» إثر زيارة قام بها السيد محمد باقر الصدر الى لبنان وبقائه لفترة في بلدة جباع جنوب شرق صيدا، وهدف هذا التغلغل هو استقطاب أعداد جديدة من المحاربين، والتأثير ما أمكن في توجهات الحركة، فضلاً عن تحوله الى حماية للذات في ظل الطفرة الطاغية التي ظهرت بعد اختفاء الامام الصدر.

هذه الحال ظلت مستمرة الى ان اختفى الامام الصدر في ٣١ آب/اغسطس ١٩٧٨. والطفرة الشعبية المتعاطفة التي احاطت بـ «أمل» والمجلس الاسلامي الشيعي الأعلى، تقطع الطريق على أي بروز لأي مجموعات أخرى، بل وكادت أن تلغي وجودها، لو لم يسارع معظمها للاندماج في صفوف الحركة، مستفيداً من الغطاء الشعبي الكاسح في الوسط الشيعي.

ويسجل من ضمن هذه المجموعات أيضاً تلك التي ارتبطت بايران وكانت على علاقة وطيدة مع منظمة «فتح» الفلسطينية، التي كانت في بداية الأمر على علاقة طيبة مع ثورة ايران، ولكن وبسبب الصدام المستمر بين حركة «أمل» وحركة «فتح» وغيرها من المنظمات الفلسطينية، لجأت

هذه المجموعات الايرانية الى صفوف «أمل» للعمل في داخلها حماية للنفس من دون قدرة على اظهار موقف مستقل علني خشية جمهور «أمل» الكاسح.

ومع مجموعات السيد فضل الله الحزبية، ظهرت نويات صغيرة أخرى في الوسط الديني، نمت مع نمو الثورة الاسلامية في ايران شيئاً فشيئاً، إضافة الى تجمعات أخرى سبقت اندلاع الثورة، وأحاطت ببعض العلماء الدارسين في معظمهم في النجف الأشرف، وآخرون في كربلاء.

وهنا لا بد من الاشارة الى أن تميزاً في الحركة وطبيعة الأسلوب في العمل يظهر عند علماء كربلاء تميزاً لهم عن علماء النجف، غير أن هذا أمر ليس هنا مجال استعراضه، وإن كان خريجو النجف أكثر محافظة في الموقف السياسي من خريجي كربلاء.

ولأن اختفاء الامام الصدر أفرز حالة سياسية اعتراضية جديدة في الوسط الشيعي الشعبي توجهت بالتحديد ضد دولة عربية معينة هي ليبيا، وضد منظمة التحرير الفلسطينية التي ارتبط العداء لها بما اشيع عن مشروع توطين الفلسطينيين في منطقة جبل عامل، فضلاً عن السلطة التي فرضتها في هذا الجبل، فضلاً عن مناطق لبنان الاسلامية الأخرى، وكانت أسوأ بما لا يقاس من كل السلطات التي مرت على لبنان طيلة عقود سابقة منذ عهد الاستقلال.

ولأن التناقض كبر يوماً بعد يوم بين حركة «أمل» والجمهور الشيعي وبين القوى السياسية العقائدية اليسارية وتلك التي ارتبطت سياسياً ومالياً بالمنظمات الفلسطينية، فقد تحول التناقض الى حرب مستمرة عاشتها مناطق المسلمين في لبنان طيلة أربع سنوات خلال الفترة من ١٩٧٨ الى ١٩٨٢ مع بدء الاجتياح الاسرائيلي للبنان، وشهدت تناقضات عربية ـ عربية، وعربية ـ اسلامية خاصة مع انتصار الثورة الاسلامية في ايران، ثم مع بدء الحرب العراقية ـ الايرانية وانتقال آثارها الى الساحة اللبنانية...

قبل الاجتياح كانت مرحلة، وبعده مرحلة أخرى، وإذا أردنا أن نختم الحديث عن مرحلة ما قبل الاجتياح فإننا نقول، إنها شهدت حماية واحتضان حركة «أمل» للتجمعات الاسلامية المؤيدة لايران، تلك التي نشأت بعد الثورة، والتي نشأت قبلها، لكن مرحلة ما بعد الاجتياح شهدت تطوراً آخر نتحدث عنه مباشرة.

التحرك المسلح بعد الاجتياح

اقفل الاجتياح الاسرائيلي للبنان صيف عام ١٩٨٢، مرحلة سابقة من العمل السياسي في لبنان، كانت البندقية فيه لبنانية وفلسطينية، وطنية واسلامية وتلك المتعاونة مع اسرائيل، مستخدمة فقط في الصراع الداخلي، الا ما ندر منها ووجه لأسباب تكتيكية ضد العدو الصهيوني.

وأسقط الاجتياح نفسه مفاهيم سياسية عدة سادت قبل الاجتياح، ثم بادت بعده واختفت في الوقت نفسه قوى سياسية حملتها البندقية المرتهنة أو الجاهلة أو الضعيفة بلا سند وذلك لأسباب عدة

اهمها خروج منظمة التحرير الفلسطينية بكل تشكيلاتها من الجنوب وبيروت معقلي العمل السياسي الحقيقي في لبنان، منذ العام ١٩٧٦، بعد أن شكلت هذه المنظمة أماً حاضناً لكثير من القوى والشخصيات والهيئات التي تمدها بالمال والسلاح والاعلام، مقابل امتلاكها القرار السياسي والتوجه والخدمة الاعلامية لحسابها.

وسلمت اسرائيل السلطة اللبنانية بالكامل بعد احتلالها لبنان لحزب الكتائب بشخص قائد قواتها بشير الجميل، الذي لم يدم وجوده رئيساً منتخباً للجمهورية كأول ثمرة من ثمرات الدبابات الاسرائيلية، سوى أسابيع قليلة، تسلم بعدها شقيقه الشيخ أمين الجميل، ابن مؤسس حزب الكتائب اللبنانية، السلطة في ٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٨٢.

ومن الطبيعي أن يفرض أمين الجميل، في بداية حكمه للبنان منطق المنتصر على خصومه المحليين وحلفائهم العرب - سوريا أو المنظمات الفلسطينية المسلحة - وأول مظاهر هذا الانتصار، تمدد سلطة الكتائب على كل الأراضي التي خرجت منها اسرائيل أول الأمر، بعد احتلالها بيروت، أثر مصرع بشير الجميل في ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٨٢... في حين انكفأ الوجود العسكري ثم السياسي للقوى التي تخاصمه، وبالتحديد القوى اليسارية والوطنية وحركة «أمل»، بعد اخراج المنظمات الفلسطينية اثر اتفاقية المبعوث الأمريكي الخاص السيد فيليب حبيب مع رئيس الوزراء اللبناني السابق شفيق الوزان بتوقيع ياسر عرفات، وخروج قوات الردع العربية الى حدود منطقة الجبل - البقاع.

غير أن التمدد الكتائبي في ظل الدبابات الاسرائيلية، وتراجع القوى المحلية الأخرى في مواجهته، لم يمرا من دون أن يتركا رد فعل عنيفاً كان يتجمع شيئاً فشيئاً داخل الجسد الواسع لحركة «أمل»، وفي تشكيلاته السرية الخاصة به ليظهر في صحوة جديدة بعد الاجتياح يمكن تقديمه على الشكل التالي:

١ - نضجت بهزيمة القوى السياسية الوطنية والقومية واليسارية بعد الاجتياح، ظروف خروج القوى التي تعتبر نفسها جذرية في طروحاتها، وفي عدائها للكتائب ثم لاسرائيل، من تحت عباءة حركة «أمل»، ومن تحت الأرض لتقوم بدور مباشر في التعبير عن آرائها ودعوتها لاستمرار القتال... فكانت البدايات في تشكيل «حزب الله»، الذي تهيأت ظروفه في لبنان من خلال لقاء نويات حزب الدعوة في جسد «أمل» التي وجدت فرصتها للخروج أثر دخول رئيس الحركة نبيه بري ممثلاً الطائفة الشيعية هيئة الانقاذ الوطني الذي دعا فيليب حبيب الى تشكيلها مع الأيام الأولى للاجتياح الاسرائيلي، وحضرها تحت رعاية الرئيس اللبناني الراحل الياس سركيس ممثلو الطوائف والمذاهب اللبنانية (بشير الجميل عن الموارنة، وليد جنبلاط عن الدروز، فضلاً عن شفيق الوزان كرئيس للوزراء ممثلاً السنة، فؤاد بطرس ممثلاً للارثوذكس، ونصري المعلوف ممثلاً للكاثوليك).

مع خروج حزب الدعوة من حركة «أمل» توجه مباشرة الى تشكيل حزب الله الذي جمع في صفوفه من جديد الخارجين عن منطق حركة «أمل» وعلى رأسهم مندوب الحركة في ايران ابراهيم

امين السيد، الذي حمل اسم السيد ابراهيم الأمين (تيمناً بآل الأمين العائلة الدينية الشهيرة التي تعود بنسبها الى آل البيت)، والذي أعلن انسحابه من حركة «أمل» إثر موافقة رئيسها نبيه بري على الدخول في هيئة الانقاذ الوطني المشار اليها سابقاً. . . ليصبح بعد فترة بسيطة الناطق الرسمي باسم حزب الله عام ١٩٨٣. إضافة الى نويات اسلامية أخرى من مختلف المناطق، كأمل الاسلامية التي خرج مسؤولها الأول حسن الموسوي أيضاً من حركة «أمل» احتجاجاً على الموقف السابق، إضافة الى اتحاد الطلبة المسلمين، والاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين.

٢ ـ كان لانتصار الثورة الاسلامية في ايران الدور المباشر، لنشوء نهضة اسلامية جديدة في لبنان، توزعت كتيار شعبي قبل تأطيره في عمل حزبي، كان معظمه مختبئاً تحت عباءة «أمل»، وبعضه خارجها، في جمعيات ومسميات مختلفة، لكن تفجره تم على مرحلتين تاريخيتين في مسار الصراع العربي ـ الصهيوني، وقبل ذلك في مسار حرب الخليج بين العراق وايران تلك التي تمثل بالنسبة الى التيار الديني في الوطن العربي والعالم الاسلامي، مواجهة شرسة للتيار الاسلامي في مواجهة القومية العربية، وهما مواجهتان انتصر فيهما في وقت واحد اسرائيل، والتيار الاسلامي، وكان المهزوم بلا تردد التيار القومي العربي، مهما كانت قواه السياسية أو مهما كان الحكم على هذه القوى بالسلب أو بالتحجر، أو بالعقم أو بالايجاب أحياناً أخرى. هذان التاريخان، هما أولاً، الانتصار العسكري الذي حققته ايران في آذار/مارس ١٩٨٢، في معركة خورمشهر، وفي عربستان، واستعادتها للأراضي التي دخلها الجيش العراقي، مع بداية الحرب مع ايران في ٢٠ ايلول/سبتمبر ١٩٨٠ ونقل المعركة من يومها الى الأراضي العراقية. . . وما تركه هذا الانتصار من قرار ايراني سياسي كبير بالتحرك الاسلامي في كل البلاد العربية بشكل أكبر وأوضح من السابق، وبداية التحدث عن حتمية إقامة الحكم الاسلامي في البلاد الاسلامية، وهذا القرار عكس نفسه في أسلوب تحرك سفير ايران السابق في لبنان الشيخ موسى فخر روحاني، الذي مثل الدعوة الاسلامية في ايران في أوضح صورها بدعوته لاقامة النظام الاسلامي في لبنان بلا تأخير أو تردد، واحتضانه للمجموعات الاسلامية المتأثرة بايران بالمال والسلاح والتغطية السياسية، بل وتحريضه ضد كل القوى السياسية التي لا توافق منطقه واتهامها بالعمالة كما كان يتحدث عن نبيه بري ووليد جنبلاط، فضلاً عن تحريضه حتى ضد رجال الدين الذين لا يؤيدون دعوته قبل الاجتياح وبعده.

وهنا تبدأ مرحلة الصحوة بأفقها السياسي وممارساتها اللاحقة على الاجتياح فيما بعد.

وثانياً، هو الانتصار الصهيوني العسكري ضد القوى العربية والمحلية، وما نتج عنه من خروج وانكفاء قوى سياسية، مفسحة في المجال لبروز القوى الاسلامية، التي وجدت استناداً الى القرار الايراني المتخذ سابقاً بعد بدء الحرب داخل الأراضي العراقية، غطاء كبيراً في مختلف المجالات للحركة والتأثير والمبادرة بلا تأخير.

فهذه القوى وجدت فرصتها في ما اعتبرته هزيمة القوى المنافسة لها في الوسط الشعبي بشكل خاص، وبداية تأثر الناس بدعوتها التي جاءت رافعة للمعنويات، بغض النظر عن طروحاتها النظرية التي لم تكن تلفت الأنظار بداية.

وهـذه القوى ومن خلفهـا ايران، وجـدت أن الذي هـزم في لبنان، هي الـدعـوات الـوطنيـة واليسارية والقومية، التي وجدت بينها قواسم مشتركـة شكلت بواسطتها هيئـات وحركـات سياسيـة مشتركة، ولا بد أن تبادر الى استغلال سقوط هذه الهيئات والحركات لطرح البديل النظري والعملي.

نظرياً طرحت هذه القوى ومن خلفها ايران الاسلام شعاراً سياسياً وغطاء فلسـطينياً، وعمليـاً طرحت استمرار القتال إنما بأشكال مختلفة ومتعددة موجهة أساساً ضد اسرائيل وضد القوى الغـربية وعلى رأسها القوات الأمريكية (المارينز) والفرنسيـة، التي شكلت غطاء سيـاسياً للسيـطرة العسكريـة الاسرائلية على جزء كبير من لبنان.

وحتى نتأكد من طبيعة الربط من خلال الفعل ورد الفعـل بين انتصـار ايران عـلى العراق، في معـركة خـورمشهر اعتبـاراً من آذار /مارس١٩٨٢، وبـين الانتصار الصهيـوني في لبنان اعتبـاراً من حزيران/ يونيو من العام نفسه، نسارع الى القول، ان الشعار السياسي الـذي تقاتـل تحته ايـران هو الوصول الى القدس، حيث العدو الصهيـوني يحتل العـاصمة العـربية الاسـلامية الأولى، منـذ العام ١٩٤٨ ثم ١٩٦٧ وبعده احتل في ايلول/ سبتمبر ١٩٨٢ العاصمة العربية الاسلامية الثانية بيروت.

هنا نشير الى ترجمة ايران لهذا الشعار بالمسارعة الى ارسال مجموعات من المتطوعين الايرانيـين، بـاسم الحرس الثـوري للمشاركـة في القتال في لبنـان بعد بدء الاجتياح. صحيـح أنهم لم يستطيعـوا الوصول الى ساحة المعركة ضد العدو لعوامل معروفة، لكن دورهـم في تنفيذ التوجـه الايراني مـا زال مشهـوداً سواء في المجـال العسكري حيث اشرفـوا ويشرفون عـلى تدريب مجمـوعـات حـزب الله في البقاع والجنوب وبيروت، أو في المجال التثقيفي كمبعوثين عقائديـين لايران وسط الشبـاب الشيعي، أو في المجال الميداني في عمليات البناء والخدمات للمواطنين في البقـاع والضاحيـة والجنوب. ولأهميـة وجودهم نشير الى أنهم كانوا مرتبطين مباشرة بسفير ايران السابق في دمشق السيد علي محتشمي الذي يتولى حالياً منصب وزير الداخلية في طهران، والذي كـان مكلفاً من رئيس مجلس الشـورى الايراني الشيخ علي اكبر هاشمي رفسنجـاني بشؤون لبنان وفلسـطين. . كذلـك لعب سفير ايـران السابق في لبنان الشيخ روحاني دوراً رئيسياً في تشكيـل تجمع العلماء المسلمـين الذي يضم لأول مـرة رجال دين مسلمين شيعة وسنة وفلسطينيين يشرف عليه الآن مباشرة مندوب آيـة الله منتظري في لبنـان الشيخ محمد اسماعيل خليق.

ولبنـان، في نظر ايـران، ثم المجموعـات الاسلاميـة التابعـة لها فيـه، هو بؤرة تحـرك سيـاسي وعقائدي وميداني بالغ الاهتمام، وذلك للعوامل التالية:

أ ـ ساحة الاختبار الرئيسية لكل التيارات السياسية والعقائـدية في الـوطن العربي والاسـلامي والعالم كله، من خلال المنابر الثقافية والاعلامية والسياسية والدبلوماسية. ولن يكون متاحاً لايران أو للمجموعات الاسلامية امتلاك ساحـة تحرك فعـلي وحر ومنـاخ سياسي مفتـوح كتلك الساحـة في أي مكان في العالم الاسلامي. . . وقد مرت هذه السـاحة بحـالتين، شكلتـا منعطفـاً رئيسياً مسـاعداً في التحـرك. الحالـة الأولى: قبل الاجتيـاح الصهيوني في ظـل السلطات المحلية أو العـربيـة المتعـاطفـة

واستطاعت في ظلها المجموعات الاسلامية أن تُكوِّن ذاتها في أجواء مناسبة، والحالة الثانية: بعد الاجتياح حيث أتيح لها الاختبار العملي لقوتها، وحيدة في الساحة، بدعوة جديدة شابة مدعومة من قبل ثورة ناهضة، في حين تراجع المنافسون الآخرون يلملمون جراحهم، وهم مشغولون ببحث أفق المرحلة القائمة المقبلة.

ب ـ في هذه الساحة معقل ومركز وجاذب التحرك العربي والاسلامي والأممي الموضوع الفلسطيني، بسبب الوجود العسكري ثم السياسي ثم الانساني الفلسطيني على أرضه، ثم بوجود العدو الصهيوني على حدوده، ثم في قلب العاصمة، وما يعنيه هذا من عنصر جذب جديد للقتال العسكري أو للطرح السياسي أو الاعلامي المؤثر من خلال ارتباطه بأي حديث عن الصراع مع العدو الصهيوني.

ج ـ نزول القوات الامريكية، ومعها الغربية الأخرى، الأرض اللبنانية التي شكلت لقمة سائغة للقوى المعادية لها، وعلى رأسها في تلك الفترة المجموعات الاسلامية وايران، ويجب أن نجعل صاحب المبادرة في مواجهة هذه القوات ايران نفسها ومن خلال هذه المجموعات الاسلامية، فإيران تريد مواجهة أمريكا على هذه الأرض، بعد أن سلمت امريكا لحمها الحي بنزولها من البحر الى البر، وهي المعتبرة قوة بحر وليست قوة بر، بخاصة في منطقة البحر الأبيض المتوسط، لأن لأمريكا موقفاً مضاداً من ايران، ولأن ايران جعلت شعارها مواجهة الشيطان الأكبر المتجسد في أمريكا «عدوة المستضعفين في الأرض»، وسيدة الشاه الساقط، وحليفة القوى التي تعاديها ايران، أو تعادي ايران في المنطقة.

وما عمليات القتال ضد القوات الأمريكية، وعمليات الاستشهاد المتتابعة ضد القوى الأمريكية وعلى رأسها عملية نسف مقر المارينز في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٣، ثم خطف المواطنين والدبلوماسيين والأساتذة والصحافيين الأمريكيين، الذين نكتشف بعد لحظة أنهم جواسيس فعلاً يعملون لمصلحة واشنطن أو تل أبيب، والذين تحولت قضيتهم الى ساحة مبارزة بين ايران وامريكا، مرتبطة بالصراع في المنطقة وآثاره على حرب الخليج، ثم نشوء قضية الرهائن الامريكيين والفرنسيين في لبنان واستخدامها ورقة ابتزاز ايرانية ضد امريكا وفرنسا وبريطانيا بسبب مواقفها من حرب الخليج وحسابات ايران المالية المجمدة من أيام الشاه ثم الانفتاح على أمريكا لأخذ السلاح منها كما كشفت ذلك مجلة «الشراع» اللبنانية حيث تحدثت عن الصفقة التي عقدتها واشنطن مع طهران اثر زيارة ماكفرلين الى طهران في ايار وأيلول/مايو ـ سبتمبر ١٩٨٦.

هذه كلها لم تكن سوى مؤشرات على طبيعة الاهتمام الايراني بلبنان، فضلاً عن دور هذه العمليات في تنمية الروح الاسلامية في نفوس الشباب الشيعي المتنامي وسط حزب الله والمجموعات الدينية الأخرى المتأثرة بالدعوة الاسلامية القادمة من ايران، فصاحب أول العمليات النوعية ضد العدو الصهيوني هو الشهيد أحمد قصير الذي فجر بسيارة نقل ضخمة قادها بنفسه مقر الحاكم العسكري الصهيوني في صور في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣ وأنه لأمر ذو أهمية أن يفتتح وزير داخلية ايران السيد محتشمي شارعاً باسم الشهيد قصير في طهران في ١٩٨٦/١٢/٧.

د ـ وقع تصاعد العمليات ضد الوجود الامريكي ـ والغربي عموماً في لبنان. نلاحظ كذلك التركيز على عمليات المقاومة ضد العدو الصهيوني ـ تلك التي بدأت مع اليوم الأول للاجتياح الصهيوني لجبل عامل، وخروج المنظمات الفلسطينية منه، اذ سارع الشباب العربي في جبل عامل لمقاتلة اسرائيل بكل الطرق الممكنة، وكان للتحريض الاسلامي الذي قامت به المجموعات الاسلامية المرتبطة بايران دور كبير في هذه العمليات التي سرعان ما نظمت وأخذت شكل المقاومة المستمرة، حتى حققت الانسحاب الأكبر للعدو الصهيوني من جزء كبير من الأراضي اللبنانية المحتلة.

٣ ـ بعد الحديث عن نضج ظروف خروج التيار الديني الجذري الى العلن، بعد الاجتياح الصهيوني، والحديث عن الانتصار الايراني، العسكري في حرب الخليج، نتحدث عن المسألة الثالثة في بلورة التيار الاسلامي في لبنان، وهي الطرح الفلسفي الذي رافق انقشاع الضباب المحلي بالهزيمة السياسية والعسكرية للتيارات العلمانية، والتي أصيبت هي الأخرى بدعوى التقية والاعتدال لتفسح المجال الذي سلم قيادته بدون قرار أو استئذان أو محاسبة للتيار الاسلامي المدعوم من ايران والذي بدأ حرباً على جبهتين:

الجبهة الأولى: فلسفية تطرح الاسلام بديلاً، وايران نموذجاً من كل الدعوات الفكرية والسياسية وكذلك النماذج القائمة، فلا قومية عربية، ولا وطنية محلية، ولا أممية يسارية بل الاسلام منهجاً وسلوكاً وحياة سياسية وفكرية ويومية، الكتاب فيه هو القرآن الكريم، لا المادية التاريخية لماركس ولا الميثاق الوطني لجمال عبد الناصر، ولا أي كتاب آخر على الاطلاق.

الجبهة الثانية: ميدانية بالقتال المفتوح ضد القوى الأمريكية والغربية عموماً ثم العدو الصهيوني، وبهذه العمليات والقتال، تتصاعد الطبيعة الجذرية لهذا التيار في ظل انكفاء الآخرين.. كل الآخرين في المرحلة الأولى على الأقل.

وقتال هذه المجموعات لم يقتصر على القوى الغربية واسرائيل، بل امتد أيضاً مقاومة عنيدة للسلطة اللبنانية، كانت أوضح في التعبير السياسي عن نفسها يومياً، ثم التعبير الصدامي في الضاحية الجنوبية، بخاصة عندما شكلت السلطة اللبنانية الحزام الأمني الواقي لحماية قوات الاحتلال الصهيوني والقوات الغربية الأخرى من عمليات المقاومة التي قادتها هذه المجموعات الاسلامية ضد اسرائيل وأمريكا في لبنان. اذ كثيراً ما كانت قوات السلطة اللبنانية من جيش وقوات لبنانية، تداهم منازل ومواقع هذه المجموعات وتعتقل من تجده في طريقها، أو تقتل من يقاوم أو تسلم من تأسر الى القوات اللبنانية التي شكلت بهم وما زالت أصعب وأعقد القضايا الانسانية في الحرب الأهلية اللبنانية هي قضية المخطوفين.

وبسبب من هذه المقاومة نما التيار الديني في لبنان، خصوصاً في الوسط الشيعي وتحديداً في الضاحية الجنوبية بكثافة وطفرة متصاعدة، يسانده دعم ايراني غير محدود، متيحاً الفرصة لطروحات نظرية وسياسية لم تكن مألوفة قبل هذا بسنوات، وأهمها دعوى إقامة الجمهورية الاسلامية في لبنان، على غرار الجمهورية الاسلامية في ايران.

وللدلالة على قوة هذا التيار وتأثيره في مواجهة السلطة اللبنانية، تعامله مع قرار السلطة في قطع العلاقات الدبلوماسية مع ايران، في نهاية عام ١٩٨٢ بسبب ما اعتبرته تدخلاً في الشؤون اللبنانية، وطرد القائم بالأعمال يومها من بيروت، حيث احتجزت هذه المجموعات الاسلامية الدبلوماسي الايراني مانعة اياه من مغادرة لبنان، في تحد مباشر للسلطة الكتائبية في عز جبروتها التي وقفت عاجزة عن فرض قرارها، وظل الدبلوماسي مقيماً في الضاحية الجنوبية، متنقلاً بين مساجدها خطيباً ومحتفى به في الليل وفي النهار، وعلى مختلف المستويات. . . في وقت نجحت السلطة اللبنانية ذاتها في قطع العلاقات الدبلوماسية مع ليبيا للسبب السابق نفسه، وطرد الدبلوماسيين الليبيين من دون أن يشعر أحد أن قوة عربية محسوبة على اتجاه سياسي معين طردت من البلد، أو أن دبلوماسييها الذين عرفتهم كل القوى السياسية ومكاتبها وصالوناتها باتوا يعنون شيئاً للخائفين من بطش السلطة الذين لم يكونوا قد أفاقوا بعد من صدمة الهزيمة ومجيء الكتائب الى السلطة في لبنان.

ملاحظة لا بد منها

ونحن نتحدث عن التيار الديني أو الصحوة الاسلامية في لبنان، ركزنا على المنتمين الى المذهب الشيعي من المسلمين السياسيين، وهذه حقيقة لا يمكن انكارها، ويساند منطقنا في ذلك العوامل التالية:

١ ـ الحركات الاسلامية الموجودة عبر مراحل على الساحة اللبنانية، قسمان:

القسم الأول: شيعي اعتنى منذ البداية بالشأن السياسي اللبناني، وكانت له منذ البداية طبيعة شعبية، وهما حركة «أمل» ثم حزب الله، واذا كان لكل منهما رؤية متناقضة جذرياً للكيان اللبناني، بين داع للتمسك به باعتبار لبنان وطناً نهائياً للشيعة كما تنادي بذلك حركة «أمل»، وتملك ملامح مشروع لحكمه بعد سنين طويلة، وداع لنسف الكيان وإقامة الحكم الاسلامي، كما ينادي بذلك «حزب الله» امتداداً عضوياً للجمورية الاسلامية في ايران، فإن كليهما الحزب والحركة مثلا حالات شعبية علنية أصبح لها جمهورها في الوسط الشيعي، وبرامجها المعلنة، وقواها المسلحة.

صحيح أن لحركة «أمل» برنامجاً أوضح في الشأن اللبناني من حزب الله، الا أن هذا عائد الى طبيعة الاختلاف في الرؤية للدين الاسلامي كمنهج تحرك، وللكيان اللبناني كطبيعة دائمة أو مؤقتة.

القسم الثاني: وهو سني ويمثله بشكل خاص «الجماعة الاسلامية» (الاخوان المسلمون) و «حزب التحرير» (مع وجود شيعة في صفوفه) وأخيراً «حركة التوحيد الاسلامية» في طرابلس.

هذه القوى الثلاث تلتقي على عدم الانخراط اليومي أو حتى السياسي في الشأن اللبناني بتركيز شديد ومتفاوت بينها على الطروحات النظرية، وبالتالي الارتباطات السياسية العربية.

فـ «الجماعة الاسلامية» و «حزب التحرير» لم يحملا السلاح في المعارك الداخلية اللبنانية لقناعة ثابتة بعدم جدوى هذا العمل المسلح، لأن رؤيتهما النظرية للصراع تعتبر القتال خارج الدعوة

الشرعية المسموح فيها بالقتال، وهو القتال لإقامة الحكم الاسلامي وهو الخلافة.

بينما حملت «حركة التوحيد» السلاح بعد سنة ١٩٨٢، ولم تتح لها ظروفها وموقعها الجغرافي الا أن يكون هذا السلاح في وجه القوى المحلية العقائدية من حركة ٢٤ تشرين، وحزب البعث الى الحزب الشيوعي، الى قوات الردع العربية والحزب السوري القومي الاجتماعي، الى بقية المنظمات اليسارية في الشمال.

صحيح أن بعض أجزائها، قبل التوحيد، حارب ضد بعض المحيط المسيحي الا أن حربه كانت جزءاً من معركة طائفية ضد القوى المسيحية الشمالية في معظم الأحيان، ولم تدّع، هذه الأجزاء أن أحداً منها قام بأي عملية فدائية ضد اسرائيل أو القوات الأمريكية أو الغربية حيث كانت على الشاطىء اللبناني في بيروت وجنوبه، بينما ساهمت «الجماعة الاسلامية» بعمليات فدائية ضد العدو الصهيوني عندما كان يحتل صيدا، فلما خرج منها أوقفت العمل المسلح ضد العدو، وظلت بها مجموعات مرابطة في مواقع ثابتة على جبهة كفرفالوس شرق صيدا فقط، وهذا الأمر يطال فرعها الصيداوي، من دون أن يلتزم فرع طرابلس بعمل عسكري للأسباب التي وردت سابقاً.

٢ ـ للقسم الأول أي حركة «أمل» و«حزب الله»، شأن مباشر في تركيبة الكيان اللبناني سواء بحكمه أو بنسفه، وهذا الأمر عكس نفسه بالصحوة التي نتحدث عنها، وبالمعارك التي خيضت والشعارات التي رفعت وبالحضور السياسي في مواجهة اسرائيل وأمريكا وكل الغرب، بينما للقسم الثاني، أو قل لـ «حركة التوحيد الاسلامية» حالة أخرى، اذا استثنينا عملياً الجماعة الاسلامية، و«حزب التحرير» اللذين يعود تواجدهما على الساحة اللبنانية الى عقود سابقة، ولهما منطق مختلف لا يندرج في الاطار الحالي، ولم يتحولا الى حالة شعبية، اذ اقتصر تواجدهما على بعض المثقفين والطلبة والتجار والموظفين. وحالة «حركة التوحيد الاسلامية» هي الانغماس في الطرح النظري لإقامة الجمهورية الاسلامية، حتى الغاء كل الآخرين عملياً على ساحة تواجدها وهي مدينة طرابلس التي لم تستطع تجاوزها الا الى بعض قرى عكار والبترون في شمال لبنان أيضاً، وكلها ضمن المذهب السني، وفي هذا المجال التقت مع الطروحات النظرية الايرانية التي اعتمدتها بشكل مباشر، وهي تنظر اليها كتعويض لبناني سني عن شيعة ايران، وشيعية الجمهور المؤيد لها في لبنان وبعض البلدان العربية والاسلامية.

وحالة أخرى لا بد من مراقبتها جيداً لندرك أن مشروع «حركة التوحيد الاسلامية» السياسي لا يندرج في التوجه الذي نقصده، ونحن نتحدث عن الصحوة الاسلامية، ذلك أنها في أحسن الحالات تركيبة فلسطينية اعتمدتها الأجهزة الأمنية التابعة للرجل الثاني في حركة فتح، خليل الوزير (أبو جهاد)، المتهم منذ فترة طويلة بالعمل في الصفوف الاسلامية، وبتشكيل هيئات اسلامية مختلفة، كمدخل فلسطيني سياسي للعمل وسط المجموعات الاسلامية، بتأثير واضح من كونه وعرفات من التنظيم الفلسطيني لجماعة الاخوان المسلمين التي تحركت في فلسطين قبل الاغتصاب الصهيوني.

فهذه الحركة بدأت بتوحيد ثلاث قوى ساهمت حركة فتح بنشأتها وهي **أولاً**: «حركة لبنان

العربي»، وهي تحمل من اسمها مضموناً مغايراً للدعوة الاسلامية وكانت إحدى المنظمات التي أنشأتها «فتح» لمجابهة سوريا في شمال لبنان.

وثانياً: «المقاومة الشعبية» التي بدأت عام ١٩٦٩ على أيدي علي عكاوي تحت اسم منظمة الغضب، المتأثرة بمنظمة التوباماروس التي مارست الكفاح المسلح ضد سلطة الأوروغواي في التسينات، وبعد اغتياله تولى شقيقه خليل عكاوي قيادة المنظمة، واستمر فيها حتى دمجت في حركة التوحيد عام ١٩٨٢، ثم اغتيل في عام ١٩٨٦ بعد أن خرج من «التوحيد» وأعاد تأسيس «لجان المساجد والأحياء» عام ١٩٨٤.

وقد اعتبرت المقاومة الشعبية مع بداية الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ احدى المنظمات المرتبطة بحركة «فتح» بشخص مسؤول الأمن فيها هايل عبد الحميد (ابو الهول)، وخاضت تحت ظله كل معارك المجابهة بين سوريا ومنظمة عرفات، حتى عام ١٩٨٢، حين اندمجت في حركة التوحيد وخاضت المعارك نفسها تحت راية عرفات ضد سوريا.

ثالثاً: «جند الله» التي تواجدت قبل سنة ١٩٨٢، تحت رعاية فلسطينية واضحة خاضت أيضاً معارك عرفات ضد سوريا في طرابلس، ثم لما بدأت مرحلة بعد ١٩٨٢، وتحول القوى الفلسطينية الخارجة من بيروت والجنوب الى طرابلس دخلت في حركة التوحيد الاسلامية لتخرج منها عام ١٩٨٤، ولتحمل اسم «اللجان الاسلامية».

وهذه المنظمات الثلاث شكلت حركة التوحيد الاسلامية، بعد العام ١٩٨٢ مستفيدة من توفر المناخ الاسلامي، بعد صعود الثورة الايرانية، وهزيمة القوى العروبية واليسارية على أيدي اسرائيل، ثم بتأثير من توجه منظمة «فتح»، التي وجدت في التيار الاسلامي في طرابلس فرصة لتوفير الغطاء الاسلامي السياسي لها في الشمال في مواجهة سوريا، في وقت أصبحت فيه طرابلس معقلاً للجماعات الاسلامية السورية المعارضة العائدة من أوروبا الغربية أو الهاربة من سوريا نفسها.

إذاً نحن نعرض لهذه المنظمات من زاوية استفادتها من المناخ الاسلامي الطبيعي الذي تنامى بفعل الشعور بالهزيمة، ولجوء الشباب الى الاسلام ملجأ وموئلاً، في ظل غياب النماذج القدوة على المستوى المحلي والعربي والاسلامي، قبل الثورة الايرانية.

لكن هذه المنظمات نفسها سرعان ما استخدمت في صراع ياسر عرفات ضد سوريا في شمال لبنان، ليغيب أي أثر لها في مجال الصحوة الاسلامية، ولتتحول الى أداة داخلية تفتتت من جديد وتحول قادتها عن طرحهم، ولم يبق متحدثاً عن الاسلام كدين ومنهج حياة سوى أميرها الشيخ سعيد شعبان الذي ما زال يعلن مسؤولية الآخرين من زملائه السابقين عما حصل لطرابلس بسبب الصراع الاقليمي المشار اليه... بينما يغمزون هم من قناته بسبب صلاته الودية المستجدة مع دمشق.

عودة الى الأصل

لئن تحدثنا مطولاً عن النشأة والتطور والوقائع، فلنتحدث قليلاً عن الفلسفة التي تعتمد عليها

منابر أو قوى الصحوة الاسلامية في لبنان، إن صح التعبير.

ولنقف مؤقتاً عند موقفين تاريخيين للقوتين الأساسيتين لهذه الصحوة، هما موقف حركة «أمل» بشخص مؤسسها الإمام موسى الصدر وبرنامجها المستمر وموقف «حزب الله» من خلال شعاراته السياسية حتى الآنية منها:

- فحركة «أمل» ترى أن لبنان هو وطنها النهائي، الذي لا ترضى عنه بديلاً، وهي تقصد هذا التحديد في مواجهة التحديات التي تواجهها، فضلاً عن طبيعة مشروعها السياسي الذاتي أيضاً.

- «أمل» تطرح هذا الشعار في وجه ما تشرب أو أشيع أو ثبت من وقائع أو مخططات لتوطين الفلسطينيين، بحسب اتفاقيات كامب ديفيد في جبل عامل، معقل جمهور الحركة السياسي والبشري والاقتصادي، وشعارها هذا يرد على هذه الاشاعات أو المخططات مثبتاً جوهر البقاء في الأرض لكي لا يحل مكان جمهورها جمهور آخر، بخاصة وأن لبنان شهد خلال الحرب الأهلية التي بدأت عام ١٩٧٥، عمليات فرز واسعة اعتمدت الأساس المذهبي المباشر، فضلاً عن تهجير واسع للفلسطينيين من المناطق ذات الأغلبية المسيحية الساحقة، خلال عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦، مثل المسلخ تل الزعتر - الدكوانة - ضبية. . . .

- «وأمل» تطرح هذا الشعار أيضاً رداً على المشروع الآخر لـ «حزب الله»، أو لكل المجموعات الاسلامية، التي تستند الى ايران بقوتها، والتي تنادي بإقامة جمهورية اسلامية في لبنان، هي جزء بالضرورة من الجمهورية الاسلامية في ايران، بالدافع الشيعي في الانتماء المذهبي، وبهذا يتم الغاء كيان لبنان المحلي، ويتم الغاء ارتباطه العضوي بالأمة العربية، تحت دعوى الأممية الاسلامية، ومرتكزها في طهران.

في مواجهة هذه الطروحات الأممية تتمسك «أمل» بشعار لبنان الوطن النهائي.

غير أن أصول طرح هذا الشعار تبدو متقدمة بالتوقيت عن هذين التحديين للجمهور الشيعي، ذلك أنه يستند في طرحه الى منطقين:

(١) مواجهة الاتهامات التي كثيراً ما وجهتها المارونية السياسية ضد المسلمين في لبنان بأنهم فاقدو الانتماء للبنان الوطن، بسبب انتماءاتهم القومية والأممية الحقيقية، وقد استندت المارونية في دعواها هذه الى واقع أن قاعدة كل الأحزاب القومية والأممية اليسارية والاسلامية، كانت من المسلمين الشيعة.

(٢) منطق التطور الاجتماعي، والاقتصادي، والتعليمي والثقافي ثم المالي، مع الزيادة السكانية بين الشيعة خصوصاً من المسلمين، ذلك التطور الذي دفع بالشيعة في لبنان مع أكثريتهم العددية ليصبحوا الأكثر فائدة ومصلحة في استمرار لبنان كما هو، لأنهم مقبلون بسبب من التطور الطبيعي على حكم البلد كله، وشعار لبنان وطن نهائي لنا يصبح في المستقبل القريب النظام اللبناني نظاماً نهائياً للشيعة، ويلتقي خلف هذا الشعار كل القيادات والفعاليات والكوادر والجمهور الشيعي

غير المنخرط في الأحزاب القومية والأممية الاسلامية واليسارية.

لهذا السبب تتمسك «أمل» بالكيان اللبناني، وتسعى لكي يستقر النظام مع تعديلات حقيقية فيه، وصولاً الى امتلاكه مع التطور المشار اليه.

هذا كله يعكس توجه الجماعات الاسلامية التي تريد ـ فضلاً عن دعوة الجمهورية الاسلامية المرتبطة بايران ـ نسف النظام كله، الآن بفرط الدولة، لأنها وتحت شعار الشعور بالظلم أو بالتمييز أو الانحراف، تجده مسلطاً عليها مانعاً لحركتها بفضل وجود الدولة والمؤسسات والجيش وكلها مظاهر استقرار لا بد أن تصبح على حساب هذه الجماعات، تحت أي ظرف كان، إذاً لا بد من نسفها.

ثم إن استقرار النظام اللبناني يتيح قيام الدولة المقيدة بقوانينها ومؤسساتها لأي حركة سياسية مسلحة، تطرح نسف النظام، فضلاً عن دعوتها لاستمراره ساحة قتال مفتوحة ضد العدو الصهيوني.

ـ العلاقة مع سوريا، بالنسبة لـ «أمل» كالعلاقة مع ايران بالنسبة لـ «حزب الله»، وحسب طبيعة النظامين وأسلوب تعاملها مع أنصارهما، تتباين طبيعة الصلة بين «أمل» وسوريا، عن تلك القائمة بين ايران و «حزب الله».

ففي حين أن حركة «أمل» ترتبط بسوريا رباطاً وطنياً وقومياً، فإن رباط «حزب الله» مع ايران هو رباط أممي اسلامي، وفي حين أن رباط «أمل» بسوريا يدعم الحركة في موقعها داخل النظام اللبناني فإن رباط «حزب الله» مع ايران يطرح نسف النظام من أساسه في لبنان، لإقامة حكم اسلامي يعتبر مركزه الفقهي والشرعي ثم السياسي في طهران.

وبين هذه وتلك تتحدد طبيعة التركيبة الشعبية لكليهما، ففي حين ينمو العنصر في «أمل» على صلة بسوريا والعروبة، من دون كثير توجه نحو الصحوة الاسلامية، ينمو عنصر «حزب الله» على قاعدة ان مرجعيته في ايران، وفي قم وان ولاية الفقيه عند الامام الخميني تمثل المرجعية السياسية والفقهية، وبهذا تنمو في عروقه دعوة دينية اسلامية لها صلة أممية مع ايران ومشروعها السياسي بالحكم الاسلامي.

على أن التباين الأبرز بين الاثنين في إطار الصحوة، يظهر في تحول «حزب الله» من تيار اسلامي بدأ هكذا مع التأثير الايراني الأولي في بدايات الثورة وإقامة الجمهورية الاسلامية في طهران، الى حزب له برنامجه واعضاؤه وهيكليته التنظيمية ودستوره الحزبي، فتراجع من الحالة الى الحزب، ومن التيار الى العمل الحزبي، وقد يكبر أحياناً نتيجة العمل المسلح ضد اسرائيل أو ضد الكتائب، أو يتحجم في حالة هدوء واستقرار، وفرص هدنة حقيقية داخل الوطن.

والعكس صحيح بالنسبة لحركة «أمل»، لأنها لا تستطيع أن تكون حزباً، فالجمهور الشيعي الذي يحيط بها لا يهضم بسهولة فكرة الحزب والتنظيم، وإن كان أميل الى فكرة التجمعات القروية

والمناطقية، التي تجد نفسها قادرة على انزال عشرات الألوف من الناس الى الشارع في مناسباتها، أو على إنزال آلاف المسلحين الى المعركة في مواجهاتها، ولكن يستحيل عليها أن تضبط عناصرها للاجتماع الاسبوعي الملتزم.

وبعد. . .

ترتبط الصحوة الاسلامية في لبنان بعاملين رئيسيين لا بد من الربط أحياناً بينهما، الأول هو طبيعة الصراع في حرب الخليج التي ستحدد على الأرجح مصير النظام في ايران، مثل النظام في العراق، وعلى ضوء الانتصارات الايرانية تتقدم موجة ايران وانصارها في لبنان.

والثاني هو طبيعة المسار العام للأزمة اللبنانية، فالصحوة الاسلامية أو تيارها أو حزبها ينمو مع التعقيد في الأزمة وتصعيدها، ويخبو بشكل طبيعي مع فرص الحل. . .

وهكذا تتكرس تلك المسلمة البديهية في شأن لبنان، الذي تبدو أوضاعه دائماً انعكاساً للحالات المركزية الخارجية، مع العروبة دائماً، لكن أيضاً مع المسلمين كما هي حال ايران. . . والله أعلم.

المراجع

آل صفا، محمد جابر [العاملي]. **تاريخ جبل عامل**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨١.

حركة أمل. مكتب الاعلام المركزي. **ميثاق حركة أمل**. بيروت: منشورات المكتب الاعلامي، [د. ت.].

زيدان، جرجي. **غادة كربلاء**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

الصدر، محمد باقر. **تاريخ ما بعد الظهور**. بيروت: دار التعارف، [١٩٧ـ].

ـــــ . **تاريخ ما قبل الظهور**. [بيروت: دار التعارف، [د. ت.]].

الكوراني، علي. دراسة في الخريطة السياسية لعصر الظهور: **الممهدون للمهدي عليه السلام**. طهران: مركز النشر، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٥ هـ.

الفصل السادس
الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب

د. محمد عابد الجابري (*)

(*) استاذ بكلية الآداب في جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ المغرب.

مقـــدمـة

محددات تاريخية

يعيش العـالم العربي والاسـلامي منـذ عقـد من السنـين مـا أصبـح يعـرف بـاسم «الصحـوة الاسلامية»، وهي ظاهرة تتفاوت تجلياتها قوة وضعفاً من بلد لآخر. وإذا كـان من الجائـز النظر الى هذه الظاهرة من خلال سماتها العامة في الوطن العربي ككل والخروج، بالتالي، بنتـائج عـامة كـذلك حول طبيعة اتجاهها ونوع تطلعـاتها، فـإن استشفاف امكـانياتهـا الحاضرة والمقبلة يقتضي النـظر اليها ضمن جملة المعطيات الخاصة التي تتحدد بها في كـل بلد على حـدة. ولما كـانت هذه الصحـوة ترتبط تاريخياً بـ «الصحوة» التي انبلجت في العالم العربي والاسلامي في مثـل هذا الـوقت من القرن المـاضي والتي أصبحت تعـرف منذئـذ بـ «الحركة السلفية»، من جهة، ولما كانت تقوم مثلهـا على الـربط بين الاصلاح الديني والاصلاح السياسي من جهـة أخرى، فـإنه من الضروري، في دراسـة تتناول هـذه الظاهرة في تجليـاتها المشخصة في بلد معين، استحضار خصوصية العلاقة بين السيـاسي والديني كـما ترسخت تاريخياً في هذا البلد من جهـة، والكيفية التي تـطورت بها فيـه الحركـة السلفية في عـلاقتها بقضية النهضة والتحرر الوطني من جهة أخرى.

من أجل ذلك ارتأينا ان نقدم لهذا البحث، الـذي يتناول ذات الـظاهرة في المغـرب الأقصى، بالتذكـير بجملة من المعطيـات التاريخيـة التي كان لهـا أثر كبـير في تحديـد مسار الحـركة السلفيـة فيه بـالأمس، وسيكون لهـا بدون شـك المفعول نفسـه، أو ما يقـاربه، بـالنسبة الى الحـركـات الـدينيـة المعاصرة. وواضح أن مفعـول هذه المعـطيات لا يبـدو واضحاً جليـاً أمام البـاحث إلا إذا نظر اليهـا بالمقارنة مع المعطيات التي حـددت وتحدد مسـار الظاهـرة نفسها في المشرق، وهي معـطيات معـروفة نترك للقارىء مهمة استحضارها، مكتفين بالاشارة والتنبيه بين حين وآخر.

إن أهم المعطيات التـاريخية التي كـان لها، ولا يـزال، دور كبير في تحـديد طبيعـة العلاقـة بين السياسي والديني في المغرب الأقصى يمكن إجمالها في العناصر الرئيسية التالية:

١ ـ لقد كان المغرب الأقصى من الأقطار العربية التي «مسح» فيها الاسلام «الطاولة» مسحاً. ذلك أنّه على الرغم من ان الفتح الاسلامي قد تعرض لمقاومة ضارية، في شمال افريقيا عامة ـ اذ دامت عمليات الفتح وإعادة الفتح عدة عقود من السنين قبل أن يستقر الأمر للأسلام بكيفية نهائية في هذه المنطقة ـ فإن الانتصار الذي حققه الفاتحون العرب في نهاية المطاف كان شاملاً بحيث لم يبق هناك وجود لأية أقلية دينية، كما تمت تصفية بنية المعتقدات الوثنية القديمة مع استقرار الإسلام وتغلغله في جسم المجتمع. وهكذا فعلى العكس من أقطار أخرى في المشرق فإن المغرب العربي، بكيفية عامة، لم يعرف منذ الفتح الاسلامي أية أقليات دينية مسيحية أو غير مسيحية (صابئة، مجوس. . . الخ باستثناء اليهود) الشيء الذي كان له، ولا يزال، أثره الكبير في توجيه مسار الحركات الدينية الاصلاحية فيه، وبالتالي في تحديد العلاقة بين السياسي والديني في كيانه كدولة. وقد تكفي الإشارة في هذا الصدد الى أنه في المغرب، وفي المغرب العربي عامة، لم يكن هناك لا في الماضي ولا في الحاضر أي تمييز بين هوية «العربي» وهوية «المسلم» بل كان ينظر اليهما على أنهما كيان واحد لا يتجزأ، وبالتالي فالتغاير، وأحياناً التناقض، الذي عرفه الفكر الاصلاحي الديني والقومي في المشرق بين «العروبة» و«الاسلام» لم يكن له أي أثر في المغرب، لا قديماً ولا حديثاً.

٢ ـ صحيح أن المجتمع المغربي قد ضم منذ الفتح الاسلامي عنصرين متمايزين: البربر (السكان الاصليون)، والعرب (الفاتحون ثم القادمون من المشرق والاندلس)، غير أن تواجد هذين العنصرين وبقاءهما متمايزين في تداخل، أو متداخلين مع تمايز، لم يطرح طوال تاريخ المغرب أي مشكل، سياسي أو ديني، من ذلك النوع من المشاكل التي عرفتها وتعرفها المجتمعات ذات الاقليات الدينية أو الاثنية. فلم يكن ينظر بالأمس ولا ينظر اليوم، لا الى العرب ولا الى البربر على أنهم أقلية أو أكثرية. إن التنوع والتعدد داخل البربر وداخل العرب معاً، اذ ان كليهما عبارة عن مجموعة من القبائل، ثم ان التاريخ المشترك الذي ساهم في صنعه العنصران معاً قد جعلا التمايز بينهما يتضاءل بفضل قيام أنواع من العلاقات الاجتماعية، علاقات المصاهرة والتجارة والمصالح الاقتصادية، اضافة الى العلاقات السياسية التي يقتضيها التحالف مع، أو ضد، السلطة المركزية. . . الخ. وهكذا فالسياسة والمصالح الاقتصادية وغيرها كانت تفرق بين كثير من الفئات أو المجموعات في المغرب، ولكن لم يحدث في يوم من الأيام ان اتخذ الصراع شكل صراع بين «البربر» و«العرب» أو بين «الاسلام» و«العروبة». وعندما حاولت الحماية الفرنسية في الثلاثينات من هذا القرن الفصل بين العنصرين باقرار «العرف» في الجبال، حيث تسكن القبائل البربرية، بديلاً عن الشريعة الاسلامية، كان رد الفعل من جانب «عرب» المدن هو الدفاع عن اسلام «البربر»، وكان ذلك حدثاً تاريخياً جعل الوحدة الوطنية في المغرب تتحدد ليس فقط بالانتماء الى الأمة الاسلامية بل ايضاً بالانتماء الى الأمة العربية، مما جعل الوعي العروبي في المغرب يقترن ويمتزج بالوعي الوطني. فالوطنية المغربية كانت تعني الانتماء أولاً الى الأمة العربية أما الاسلام فلم يكن في يوم من الأيام موضوع نقاش، بل لقد نظر اليه دوماً على انه المضمون الروحي للعروبة ذاتها.

٣ ـ إن الاسلام الذي استقر في المغرب منذ الفتح الاسلامي وأخذ في التغلغل في جسم المجتمع المغربي على مر العصور كان هو «الاسلام الأول»، الاسلام الذي حمله معهم الفاتحون من

الصحابة والتابعين. إنه إسلام «السلف الصالح» وطريقة أهل السنة الأوائل. وعلى الرغم من أن بعض الدعاة من المعتزلة أو الشيعة أو الخوارج قد ترددت لهم اصداء في بعض جهات المغرب، وعلى الرغم من ان الامبراطورية الفاطمية مارست بعض النفوذ السياسي على بعض جهات المغرب، خلال فترات محدودة، فإن الاتجاه العام الذي بقي سائداً في مجموع البلاد وعلى مدى جميع عصورها التاريخية هو الاتجاه السني كما يعبر عنه المذهب المالكي في الفقه، والمذهب الأشعري في العقيدة مع الرجوع الى «الأصول»، الى طريقة «السلف»، بين حين وآخر. وهكذا لم يعرف المغرب طوال الأربعة عشر قرناً الماضية على تاريخه الاسلامي أي مذهب آخر في الفقه غير المذهب المالكي، ولا أية عقيدة أخرى غير عقيدة أهل السنة، تارة في صورتها السلفية وتارة في صورتها الأشعرية. والنتيجة هي أن غياب المذاهب الأخرى سواء الفقهية منها كالشافعية والحنفية أو العقدية كالشيعة بمختلف فروعها جعل العلاقة بين السياسي والديني في المغرب تخلو تماماً من ذلك التعقيد الذي عرفته العلاقة نفسها في المشرق حيث كان التعدد على مستوى المذاهب الفقهية والعقدية، ولا يزال، من «الثوابت» التي تتحكم في «اللعبة» السياسية الى حد كبير. إن وحدة المذهب في المغرب، عقيدة وشريعة كانت ولا تزال، من المعطيات التي جعلت العلاقة بين السياسة والدين فيه علاقة سلمية. ففي المغرب لا تمارس السياسة في الدين أو بواسطته من خلال المذاهب والفرق، اذ لا وجود لهذه ولا لتلك، وإنما تمارس السياسة فيه باسم الدين، إما بتكييفها معه أو بتكييفه هو معها (عن طريق طلب الفتوى من العلماء).

٤ ـ إن استقلال المغرب عن الخلافة العباسية منذ زمن هارون الرشيد وتطور الدولة فيه من دولة «منشقة» (الأدارسة) الى دولة «مجاهدة» (المرابطون والموحدون والسعديون) تساهم في رد هجمات النصارى على الأندلس وتعمل على «توحيد» بلدان شمال افريقيا و«جمع كلمة المسلمين» فيها أو تتجند لـ «الفتح» جنوباً الى السودان. . . الخ، جعل الملوك فيه يشعرون باستحقاقهم الألقاب التي تضفي الشرعية الدينية على حكمهم مثل لقب «أمير المسلمين» (في عهد المرابطين) أو لقب «أمير المؤمنين» (في عهد الموحدين) إضافة الى لقب «الخليفة» الذي كان ملوك المغرب الكبار ينازعون فيه الخليفة الآخر عباسياً كان أم فاطمياً أم عثمانياً. وواضح أن حمل هذه الالقاب معناه الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية مع ما يلزم عن ذلك من التقيد، شكلياً على الأقل، بأهم مقومات «الخلافة» في الاسلام من الناحية العملية، أعني بناء الحكم على «البيعة» والعمل بـ «الشورى». إن هذا يعني أن على الحاكم أن يكسب رضا أهل الحل والعقد، أو على الأقل سكوتهم، إذا هو أراد إضفاء الشرعية الدينية على حكمه. وأهل الحل والعقد في المغرب، كما في أقطار عربية أخرى، كانوا صنفين: رؤساء القبائل الذين تتمثل في رضاهم الشرعية السياسية، والعلماء ـ وبخاصة الفقهاء ـ الذين تتمثل في رضاهم، أو على الأقل في سكوتهم، الشرعية الدينية. وهكذا سار تاريخ المغرب في جملته على الشكل التالي: يقوم قائد طموح بتوحيد مجموعة من القبائل يتخذها قوة عسكرية مع تبني دعوة دينية إصلاحية فيقضي على الدولة القائمة ويؤسس دولة جديدة. غير أن سلطته لا تصبح شرعية ولا مشروعة، وبالتالي لا يتحول من مجرد قائد عسكري منتصر الى «خليفة» أي حاكم شرعي، إلا بعد أن يحصل على البيعة من العلماء في العواصم «العلمية» (فاس ومراكش بصفة خاصة). وقد جرت

العادة، على الأقل في العصور المتأخرة، على أن تكون البيعة وثيقة مكتوبة تحمل توقيع العلماء ترفع الى السلطان وتذاع في الناس وتقرأ في المساجد والمحافل، إعلاناً بنيل القائد المنتصر الشرعية الدينية التي يمتلك حق البت في شأنها العلماء الذين كانوا يمثلون ضمير الأمة، أو على الأقل يفترض فيهم ذلك. ولم تكن البيعة مقصورة على القائد مؤسس الدولة الجديدة، بل كانت أيضاً شرطاً لتولية من يخلفه من أبنائه أو غيرهم.

٥ ـ من هنا ذلك الدور السياسي الذي كان للعلماء في تاريخ المغرب، فضلاً عن دورهم الديني والعلمي. وعلى الرغم من أن دورهم السياسي ذاك كان شكلياً في كثير من الأحيان، اذ لم يكن يتعدى إقرار أمر واقع، فلقد ظلوا يمثلون مع ذلك الشرعية الدينية التي بدونها يبقى الحاكم في نظر الشعب مجرد مغتصب للحكم. على أن العلماء في المغرب لم يكونوا جميعهم دائماً مجرد مزكين لأمر واقع، بل لقد كانت لهم في أحيان كثيرة مواقف سياسية اعتراضية ارتفعت في بعض الحالات الى إعلان خلع الحاكم أو الامتناع عن مبايعته، أو مبايعته بشروط معينة. هذا ما جعل ملوك المغرب يحرصون كل الحرص ليس فقط على مسالمة العلماء وكسب ودهم، بل أيضاً على العمل على احتوائهم بصورة من الصور، الشيء الذي كرس في المغرب على الدوام تلك الوحدة، الفعلية حيناً والشكلية حيناً آخر، بين الدين والسياسة من خلال التحالف بين رجالهما. ذلك ما كان يعطي للملك حق التكلم والتصرف باسم الدين. لقد كان المفروض أنه يصدر في كل أعماله عن مشورة العلماء. وغالباً ما كانت القرارات المهمة تستند الى فتوى من العلماء، وهناك حالات كثيرة كانت الفتوى تأتي بما يناقض رغبة الحاكم فيضطر للإذعان، ولو لبعض الوقت.

على أن العلماء، والمقصود أساساً فقهاء جامعة القرويين والمراكز العلمية المماثلة لها، لم يكونوا دائماً وحدهم الناطقين باسم الدين والممثلين لسلطته في جسم المجتمع، بل لقد عرف المغرب منذ القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) حركات صوفية وتنظيمات طرقية وزوايا وربطاً غزت مختلف الاوساط الشعبية وتغلغلت داخل القبائل في السهول والجبال، في صفوف «العرب» كما في صفوف «البربر»، فغدت تشكل في القرون الاخيرة، والى الثلاثينات من هذا القرن، الأطر الاجتماعية التي تنتظم التحركات السياسية والانتفاضات الشعبية، سواء منها تلك التي تقوم لطرد المحتل عن هذا «الشغر» أو ذاك، أو تلك التي تتمرد وتثور على السلطة المركزية لسبب من الأسباب.

وإضافة الى الخصومة التقليدية المعروفة في التاريخ الاسلامي بين الفقهاء والمتصوفة، فإن ارتباط العلماء (الفقهاء) بالسلطة المركزية كما أبرزنا ذلك من قبل من جهة، وارتباط رؤساء الزوايا والطرق الصوفية، بالعكس من ذلك، بالأوساط الشعبية وتزعمهم في كثير من الحالات لـ «الفتن» والثورات من جهة أخرى، قد جعل السلطة الدينية في المغرب، منذ القرن الثامن عشر خاصة، سلطتين: سلطة «قانونية» يمثلها الفقهاء مع ـ أو ضد ـ السلطة المركزية، وسلطة «روحية» يمثلها زعماء الطرق الصوفية ورؤساء الزوايا. وإذا أضفنا الى ذلك ما كانت تتعرض له السلطة المركزية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من ضغوط من طرف الدول الأوروبية من أجل الحصول

على امتيازات اقتصادية وسياسية تحت غطاء الدعوة الى القيام بـ «اصلاحات» تحديثية من جهة، وما انزلقت اليه بعض الزعامات الطرقية من التعامل مع القوى الأجنبية الاستعمارية ضد السلطة المركزية من جهة ثانية، أدركنا كيف ان العلاقة بين السياسي والديني في المغرب تحولت خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من علاقة بين طرفين يكمل الواحد منهما الآخر (العلماء والزعامة السياسية) الى علاقة معقدة تنسجها أطراف متعددة هي: السلطة المركزية (أو المخزن بالاصطلاح المغربي) من جهة، والعلماء الفقهاء من جهة ثانية، وزعماء الزوايا والطرق الصوفية من جهة ثالثة، والدول الأوروبية المتنافسة على المغرب من جهة رابعة. إنها الأطراف التي ستحدد ضمن المعطيات التاريخية المذكورة قبل (١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥) مسار النهضة الحديثة في المغرب، بدءاً من أصداء الدعوة الوهابية الى قيام الحركة السلفية النهضوية الى تحول هذه الى سلفية جديدة ليبرالية المضمون، واندماجها في الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال. . . ومن دون شك فإن المعطيات المذكورة نفسها ما زالت تفعل فعلها، بصورة أو بأخرى، بهذه الدرجة أو تلك، في مسار الأحداث في المغرب الراهن، ولذلك فإنه من الضروري أخذها بعين الاعتبار ليس فقط عند دراسة الحركة السلفية وتطورها في المغرب، بل أيضاً عند البحث في هوية الجماعات الدينية المعاصرة واستشفاف امكاناتها وآفاق تطورها.

إن خلو المغرب من الأقليات الدينية، وعدم قيام أي تناقض بين العروبة والاسلام في الوعي العام لأبنائه، إضافة الى وحدة المذهب على صعيد الفقه والعقيدة معاً، وارتباط فئة العلماء فيه بالسلطة المركزية، معطيات أساسية ساهمت بصورة حاسمة في تشكيل خصوصية العلاقة بين السياسي والديني في هذه البلاد. ولم تعمل التطورات اللاحقة، وبالخصوص منها تفكك الطرقية واندثارها وحلول التنظيمات الحزبية الحديثة محلها، إلا على اضفاء «الطابع الحديث» على الخصوصية ذاتها كما سنشرح ذلك بتفصيل خلال البحث. سيكون علينا إذاً أن نشرح مكونات هذا «الطابع الحديث» وبيان آثاره سواء بالنسبة الى المسار الخاص الذي عرفته الحركة السلفية في مغرب ما قبل الخمسينات من هذا القرن، أو بالنسبة الى ما آل اليه دور «العلماء» بعد الاستقلال، أو بالنسبة الى حاضر ومستقبل الجماعات الدينية المعاصرة. ومن هنا سينقسم البحث الى قسمين: قسم يتناول تطور الحركة السلفية في المغرب الى أن اندمجت في الحركة الوطنية، وقسم يخصّص لتطور العلاقة بين السياسي الديني في مغرب الاستقلال ورصد امكانات وآفاق الجماعات الدينية المعاصرة.

أولاً: من الدعوة الوهابية الى الحركة الوطنية أو كيف تم التزاوج في المغرب بين السلفية والليبرالية

إن استحضار المعطيات التاريخية الآنفة الذكر ضروري، في نظرنا، لفهم عدة جوانب أساسية من تطور العلاقة بين السياسي والديني في «المغرب الحديث» وعلى رأس الجوانب التي تهمنا في هذا القسم تلك الأصداء الإيجابية التي كانت للدعوة الوهابية، في وقت مبكر، لدى أوساط المخزن

وداخل جامعة القرويين من جهة أولى، والنفور بل المعارضة التي قوبلت بها لدى الطرفين معاً، المخزن وفقهاء القرويين، النصائح بل الضغوط الأوروبية الداعية الى ضرورة القيام بتحديث أجهزة الدولة ونظمها من جهة ثانية، والأفكار الليبرالية التي انتشرت بين صفوف نخبة «العلماء» إبان المعركة الدستورية التي عرفها المغرب في أوائل هذا القرن من جهة ثالثة، ثم تطور السلفية النهضوية فيه الى «سلفية جديدة» ذات مضمون ليبرالي من جهة رابعة، وما تمخض عن ذلك من طرح قضية التحديث من جهة خامسة، ومن تبلور المشكل الثقافي في إطار إشكالية الأصالة/ الحداثة من جهة سادسة. . . لنفصل القول قليلاً حول هذه الجوانب.

١ ـ الوهابية ووظيفتها الايديولوجية في المغرب

كانت الحركة الوهابية، كما هو معروف، ذات جانبين: جانب ديني وجانب سياسي. فمن الناحية الدينية كانت دعوة «إصلاحية» سلفية تحارب البدع وفي مقدمتها «الطرقية» وسلوكها الديني، ومن الناحية السياسية كانت «ثورة» على الخلافة العثمانية. وهذا وذاك قد جعلا منها سلاحاً ايديولوجياً ملائماً في نظر المخزن، يقاوم به خصومه في الداخل الذين كانوا أساساً من مشايخ الطرق، وأحد خصومه في الخارج، أعني الحكم التركي في الجزائر (ومعلوم ان المغرب كان البلد العربي الوحيد الذي لم يخضع للحكم العثماني بل ظل محافظاً على استقلاله التام عن الخلافة العثمانية). وواضح أن هذا السلاح الايديولوجي سيوجه حامله بصورة تلقائية الى رفض «الاصلاحات» التحديثية التي تقترحها الدول الاوروبية، ليس فقط لأن هدف هذه الدول منها كان تأمين تجارتها مع المغرب وداخله وبالتالي الهيمنة على سوقه الداخلية والخارجية، بل أيضاً لأن تلك «الاصلاحات التحديثية» هي في منظور الدعوة الوهابية التي تبناها المخزن وبعض الفقهاء «محدثات» و«بدع» تجب محاربتها، تماماً كالمحدثات والبدع في ميدان الدين، سواء بسواء.

هكذا أصبحت الوهابية أساساً لايديولوجيا «الاصلاح» في مغرب النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر. لقد ظهرت الملامح الاولى للوهابية في المغرب في الاتجاه الديني «السلفي» الذي عرف به السلطان محمد بن عبد الله (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠) الذي كان «ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الاشعرية. . . وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وكان يقول عن نفسه. . . انه مالكي مذهباً حنبلي اعتقاداً»[١]. ومن أعماله في هذا الاتجاه ملاحقته لكثير من مشايخ الطرق الصوفية وهدمه لزاوية ابي الجعد ونقله لشيخها منفياً الى مراكش[٢]، واصداره لمنشور يحدد المواد التي يجب الاقتصار على تدريسها في جامعة القرويين وغيرها، والمراجع التي يجب اعتمادها وحدها في الفقه والنحو والأدب والسيرة والحديث والتفسير. وقد ورد في ختام هذا المنشور ما يلي: ومن أراد ان يخوض في علم

---

(١) ابو العباس احمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ج ٨، القسم الثاني، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

الكلام والمنطق وعلوم الفلسفة وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص، فليتعاط ذلك في داره مع أصحابه الذين لا يدرون بأنهم لا يدرون، ومن تعاطى ما ذكرناه في المساجد وناله عقوبة فلا يلومن إلا نفسه»[٣].

وسواء أكان السلطان محمد بن عبد الله متأثراً في آرائه ومواقفه تلك بالدعوة الوهابية التي كان الحجاج المغاربة ينقلون أخبارها الى المغرب كما يؤكد ذلك بعض المؤرخين، أو أنه كان يصدر في ذلك من اجتهاده الخاص كما يقول آخرون، فإن الاجماع حاصل على أن الوهابية كانت بصورة علنية ايديولوجية الدولة في عهد ابنه السلطان سليمان (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) الذي رحب رسمياً بالوهابية وطبق تعاليمها وراسل القائم بها في الحجاز آنذاك الأمير عبد الله بن سعود، وكان هذا الاخير قد بعث رسالة الى السلطان سليمان يشرح فيها الدعوة الوهابية ويدعو اليها، فلقيت الرسالة اهتماماً كبيراً لدى السلطان وحاشيته العلمية، كما قامت مناقشات واسعة حولها في أوساط الفقهاء بفاس، وقد كلف السلطان جماعة منهم كتابة رسالة جوابية حملها الى صاحب الحجاز وفد من العلماء في موسم الحج رأسه ابن السلطان نفسه (١٢٢٦ هـ). وقد عاد الوفد معجباً بابن سعود وسلوكه الديني وتطبيقه للسنة النبوية[٤]، فتعززت بذلك الدعوة للأفكار الوهابية بالمغرب، أعني لمبادئها «السلفية»، فتبناها وعمل على ضوئها كثير من رجال العلم بالمغرب يومئذ، من فقهاء ومحدثين وغيرهم.

ولا بد من الاشارة هنا الى ان تعاطف السلطان سليمان مع الدعوة الوهابية لم يمنعه، لأسباب سياسية، من التعامل ايجابياً مع بعض الطرق الصوفية في المغرب، فلقد تعاطف مع الطريقة التيجانية واعتنقها بعض كبار أفراد حاشيته، ليس فقط لأن هذه الطريقة كانت تلتقي مع الوهابية في النهي عن زيارة الأضرحة مثلاً، بل أيضاً لان أتباع الطريقة في الجزائر ـ حيث نشأت ـ كانوا يومها ضد الاتراك وحكمهم. ولكن عندما ثار أتباع الطريقة الدرقاوية في تلمسان على الحاكم التركي، باي وهران، واستنجدوا بالسلطان سليمان وأعلنوا مبايعته[٥]. صارت حظوة الطريقة الدرقاوية لدى المخزن تغطي على الطريقة التيجانية ونفوذها. إذاً فالوهابية في المغرب لم تكن مقبولة لذاتها ـ على الاقل عند المخزن ـ بل من أجل وظيفتها، تماماً مثلما ان الطرقية لم تكن مرفوضة لذاتها، بل لوقوفها ضد السلطة المركزية. وعندما يكون هناك موقف ايجابي، سياسياً، من جانب هذه الطريقة أو تلك، تصبح الطرقية مقبولة جنباً الى جنب مع المبادىء الوهابية.

٢ ـ اصلاحات بدون «تقديم مقدمات وتمهيد اصول»

لم تكن حركة «الاصلاح» التي استلهمت المبادىء الوهابية «السلفية» على عهد السلطان محمد بن عبد الله والسلطان سليمان، لم تكن سواء في أوساط المخزن أو في أوساط علماء القرويين تتحرك

---

(٣) انظر النص المنشور في: عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ٣ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١)، ج ١، ص ٢٦٧.

(٤) انظر التفاصيل في: الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج ٨، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٠٩ وما بعدها.

ضمن آفاق مستقبلية ولا كانت فيها أية بوادر لوعي نهضوي بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما كانت تتحرك في دائرة القديم وضمن اشكاليته الدينية والسياسية، كما كانت الوهابية بالمشرق، وسواء بسواء.

وكما حدث في المشرق، حيث لم تبدأ بوادر الوعي النهضوي الحديث في التبلور الا بعد الاصطدام مع أوروبا، وبكيفية خاصة بعد احتلال نابليون لمصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) حدث الشيء نفسه في المغرب حيث لم يبدأ الاتجاه الى المستقبل بتساؤل وتوجس إلا مع احتلال الجزائر عام ١٨٣٠، وبالخصوص عقب هزيمة الجيش المغربي في موقعة ايسلي (١٨٤٤) أمام جيش الاحتلال الفرنسي في الجزائر.

بالفعل كانت «هزيمة ايسلي الفجر الأول للنهضة المراكشية الحديثة»، حسب تعبير علال الفاسي. لقد كان انهزام الجيش المغربي على عهد السلطان عبد الرحمن بن هشام (١٨٢٢ ـ ١٨٥٩) أمام الفرنسيين الذين كانوا قد احتلوا أجزاء من المغرب الشرقي بعد ثورة الأمير عبد القادر الجزائري، كانت تلك الهزيمة «باعثاً للشعب المغربي ونخبته على التدبر والتفكير في اسباب الهزيمة وظروفها،وقد انتبه المغاربة منذ الساعة الى أن الأنظمة العتيقة في الجيش وفي الدولة لم تعد مجدية إزاء التقدم الأوروبي الحديث، وتكون في نفوس القادة شعورهم بالحاجة للتجديد وانتحال وسائل النهوض (. . .) وسارت في البلاد فورة الألم من الهزيمة (. . .) وأنشد الشعراء من قصائد الرثاء لما جرى والتحذير مما يمكن أن يقع ما يعتبر من أطرف الشعر وأصدقه، وألف العلامة الكردودي رسالة أسماها: كشف الغمة بان الحرب النظامية واجبة على الأمة (. . .) واهتم غيره بالدعوة الى ضرورة القيام بنهضة اقتصادية من شأنها ان تقلل من حاجة البلاد من المواد الاجنبية»[٦] مما ظهر أثره واضحاً في المحاولات «التحديثية» الأولية التي قام بها المخزن على عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن بن هشام (١٨٥٩ ـ ١٨٧٣) كتأسيس مدرسة للطبجية وتجديد غراسة قصب السكر وتأسيس معمل لتصنيعه وإنشاء المطبعة، ثم على عهد ابنه الحسن الأول (١٨٧٣ ـ ١٨٩٤) الذي اتجه الى تجديد الاسطول وإنشاء مدرسة للسلاح، وإدخال بعض المظاهر الحديثة على جهاز المخزن وإرسال البعثات إلى الدول الاوروبية[٧].

غير أن هذه الاصلاحات لم تكن مرفقة بأي تجديد في الفكر والثقافة، وبعبارة أخرى، كانت تفتقد المناخ الفكري الضروري لغرس جذورها في المجتمع وضمان نموها وتطورها. لقد كان أفراد البعثات الموجهة الى أوروبا على دفعات ـ نحو الاربعمائة من العسكريين والمدنيين ـ يعودون ليندمجوا في أوضاع فكرية واجتماعية لم تكن تسمح لهم بالتنفس، بله بالقيام بأية أعمال تجديدية فكرية أو اجتماعية. وهذا يصدق أيضاً على السفراء والمبعوثين لدى الدول الأوروبية الذين كانوا يعودون، بعد مقام طويل أحياناً، ليندمجوا في البيئة الفكرية والاجتماعية نفسها التي تركوها في المغرب، من دون أن يسمع لهم أي صوت يدعو الى التجديد أو الاصلاح أو النهضة، بل ان الذين منهم سجلوا

---

(٦) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي (طبعة تطوان)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٧) في تفسير ذلك، أنظر: محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث (الرباط: مطبعة الامنية، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٧ وما بعدها.

ارتساماتهم عما شاهدوه في أوروبا من مظاهر الرقي والتقدم قد اعتبروا ذلك من قبيل إمهال الله للكفار، وبرهاناً منه على قدرته على إجراء الامور عكس ما ينبغي ان تكون عليه[8].

يتساءل الباحث المنقب محمد المنوني، كما تساءل غيره، عن الاسباب التي أدت الى فشل هذه المحاولات الاصلاحية، وقد كان في طليعتها ـ كما يقول ـ حركة البعثات التي اتجهت للدراسة في أوروبا. فينقل ضمن جوابه شهادتين ثمينتين احداهما للمؤرخ الناصري صاحب **الاستقصاء** الذي عاصر تلك المحاولات وعمل موظفاً كبيراً للمخزن في عهد الحسن الأول، والثانية للطاهر بن الحاج الأودي أحد أعضاء البعثات المذكورة، والذي تقلد وظائف عدة في عهد الحسن الأول وبعده، وكتب كتاباً سماه: **الاستبصار في عجائب الأمصار والجبال والانهار والبحور ومنافيس النار** (مخطوط).

أما الناصري فيعلق على البعثات التي أرسلها الحسن الأول الى أوروبا قائلاً: «. . .إلا ان ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمات وتمهيد أصول ينبغي الخوض في تلك العلوم والعمل بها عليها». وأما الطاهر الأودي فيذكر أنه نصح المخزن بالاستعداد لمواجهة الاجنبي، ولكن الوزراء والكتاب رموه بالالحاد، ويؤكد أنهم كانوا يقولون للسلطان الحسن الأول أن أعضاء البعثات بعدما أقاموا في أوروبا سنين عادوا منها جهالاً مستنصرين[9].

وواضح أن هاتين الشهادتين تكمل الواحدة منهما الاخرى: فـ«تقديم مقدمات وتمهيد أصول» عملية كان يجب أن تبدأ بإدخال تغيير جذري في الجهاز المخزني ذاته، بتطهيره من مثل أولئك الوزراء أو الكتاب الذين كانوا يرمون الرجل بالالحاد لمجرد مطالبته الدولة بالاستعداد لمواجهة التدخل الاجنبي، وهم إنما فعلوا ذلك خوفاً من أن ينال هذا الاستعداد من مكانتهم ونفوذهم ومصالحهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن «المقدمات والأصول» المطلوبة كان يجب أن تنبثق من تطور داخلي ذاتي للأوضاع العامة بالبلاد بما فيها الجهاز المخزني ذاته. . . ولكن لم يحصل لا هذا ولا ذاك. ويجب أن نضيف الى ذلك موقف الفقهاء المتزمتين الذين كانوا يرون في لباس الأوروبيين وسلوكهم وعلومهم بدعاً وضلالات تجب محاربتها، لأنها تقع في نظرهم على مستوى واحد مع البدع والضلالات التي يأتيها الطرقيون والمشعوذون، وهكذا «لم تحارب الخطايا الكبائر وحدها كشرب الخمر والتهتك والفجور، وإنما شملت المحاربة أيضاً عادات أخرى غير مضرة كاستعمال الشاي والقهوة والتبغ. . .»[10].

فعلاً كانت هزيمة الجيش المغربي في موقعة ايسلي «الفجر الأول للنهضة المغربية الحديثة». ولكن هذا «الفجر الأول» الذي تجسم في بعض التدابير الاصلاحية، سرعان ما تعتم وسط ظلام الحقل المعرفي والايديولوجي السائد، هذا الحقل الذي كان المنتمون اليه من فقهاء وشعراء ومتصوفة

---

(٨) انظر تحليلاً لبعض أقوال هؤلاء في:

A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspero, 1977), p. 227.

(٩) المنوني، المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(١٠) محمد الأخضر، الحياة الادبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٧)، ص ٢٩٥.

يرون في هزيمة ايسلي وغيرها من الهزائم علامة على الغضب الالهي النازل على المغاربة بسبب «الاخذ بالعادات الدميمة».

٣ ـ بوارق ليبرالية. . ومعركة دستورية

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بدأ «فجر» آخر للنهضة في المغرب. ولم يكن هذا الفجر مرتبطاً هذه المرة بهزيمة من الهزائم السياسية والعسكرية التي عانى منها المغرب بعد هزيمة ايسلي، والتي كانت هزيمة تطوان (١٨٦٠) واحتلالها من طرف الاسبان أكثرها خطورة وأشدها وقعاً، ولا كان نتيجة للضغوط الأوروبية بادخال «اصلاحات» على أجهزة الدولة، تلك الضغوط التي انتهت بانعقاد مؤتمر مدريد (١٨٨٠) الذي أقر فيه ممثلو الدول الأوروبية، بحضور مندوب المغرب، فرض حق الملكية للأجانب في التراب المغربي وتعميم الامتيازات الخاصة التي كانت تتمتع بها فرنسا وانكلترا في المغرب، نتيجة ضغوط ومعاهدات سابقة، على باقي الدول الأوروبية. وعلى رأس تلك الامتيازات نظام الحماية الفردية الذي كان نوعاً من «الحصانة الدبلوماسية» يتمتع بها المغاربة العاملون في بلادهم وسطاء وسماسرة للدول الأوروبية. . . كلا، لقد جاءت بوارق هذا الفجر الجديد للنهضة في المغرب من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كامل وجهها الى الماضي، معرضة تمام الإعراض عن قضايا العصر ومشاكل الغد، بل لقد حملت تلك البوارق الى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضوي العربي، الليبرالي.

كانت مدينة طنجة مقراً للبعثات الأجنبية، الدبلوماسية والتجارية، ولجاليات أجنبية أوروبية وعربية عدة. . . وكان من الطبيعي والحالة هذه أن تكون مركزاً اعلامياً ودعائياً مهماً. وهكذا فعلاوة على جريدة: «المغرب الأقصى» الناطقة بالاسبانية والصادرة عام ١٨٨٣ وعلى الجرائد الأسبوعية الأخرى التي صدرت عام ١٩٠٠، اثنتان بالاسبانية وثالثة بالانكليزية ورابعة بالفرنسية، والتي كان يقرأها إضافة الى الجاليات والبعثات الدبلوماسية رجال المخزن وبعض التجار والوسطاء الذين يعرفون لغة أو لغات اجنبية[١١]، علاوة على ذلك صدرت في طنجة نفسها أول صحيفة عربية باسم المغرب أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام ١٨٨٩. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذ كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة الى جريدة عربية اللغة والمشرب لنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها تقوية منزلة البلاد بأن تثير في رؤوس أهلها نار الحمية العربية وتدب فيهم النخوة الوطنية وتنهض همم الرجال من حضيض الإهمال الى التدرج في مراقي الكمال لكي يسعوا في اصلاح حالة بلادهم باذلين النفس والنفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع اليها وكل ما يعود الى رتبتها عاملين على مكانتهم في مجارات بقية البلدان مضمار النجاح والقوة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحومون عن حقوقها»[١٢]. ومن دون شك فلقد كان لهذه الجريدة العربية الاسبوعية التي استمرت سنة كاملة تأثير في الأوساط المثقفة

(١١) Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, p. 204.

(١٢) المنوفي، مظاهر يقظة المغرب الحديثة، ص ٢٨٢.

داخل حاشية المخزن وخارجها وفي أوساط القرويين خصوصاً، تلك الأوساط التي كانت تتداول باهتمام وشغف ما يرد من المشرق من صحف ومجلات وكتب.

ولم يقتصر دعاة النهضة من الجاليات العربية المقيمة في طنجة على النشاط الصحافي، بل ساهموا بكيفية أو بأخرى في المعركة الدستورية التي خاضها المثقفون المغاربة المتنورون مع نهاية العقد الأول من القرن الجاري. لقد رفعت الى السلطان عبد العزيز حوالى عام ١٩٠٩ مذكرة تقترح إقامة نظام نيابي في المغرب يفزع اليه السلطان عندما يكون واقعاً تحت ضغط الدول الأوروبية المطالبة بـ «الاصلاحات». وسواء أكان أصحاب هذه المذكرة مغاربة فقط أم انهم استعانوا ببعض المشارقة المقيمين في طنجة فإن دور هؤلاء في تغذية الاتجاه «الليبرالي» الذي أخذ يبرز بين صفوف النخبة المثقفة التقليدية بالمغرب دور أكيد. وهذا يبدو واضحاً من خلال المطالب التي طرحتها المذكرة المذكورة. لقد أوصت هذه المذكرة بتشكيل مجلس للأمة (مجلس شورى ومجلس الأعيان) مؤكدة أن ذلك سينتج عنه اقرار العدل وحفز الناس على العمل لصالح البلاد وسيؤدي الى رفع واردات الحكومة وتراجع العصاة والمتمردين وتحسن سمعة المغرب في الخارج. وبخصوص الجيش تقترح المذكرة تكوين جيش نظامي حديث يشمل الخيالة والمدفعية الى جانب جيش عرمرم من المشاة يمكن أن يصل عدد أفراده الى مليون مواطن تتراوح أعمارهم بين العشرين والأربعين، يقضون نصف النهار في أشغالهم الخاصة ويتفرغون في المساء مدة ساعتين للتدريب العسكري، حيث سيكون لكل منهم بندقيته الخاصة يدفع ثمنها من جيبه. ويرى صاحب المذكرة أن تسليح الشعب بهذا الشكل لن يكون خطراً على الدولة، إذا حرصت على التزام العدل وحسن المعاملة للمواطنين. أما بالنسبة الى التمويل فيلح صاحب المذكرة على الامكانات الذاتية للبلاد كدخل الأحباس التي يجب أن يعاد تنظيمها. واذا لزم الأمر تمنح الدولة امتيازات لشركات اجنبية قصد استغلال بعض المشاريع مقابل تعويضات. ومما له دلالة خاصة أن صاحب المذكرة يضرب مثلاً باليابان وانجازاتها النهضوية آنذاك، ويرى أن المغرب بإمكانه ان يسلك السبيل نفسه الذي سلكته اليابان اذا توافرت فيه الارادة السياسية[١٣].

لم تكن هذه المفكرة سراً من الأسرار ولا وثيقة محدودة الانتشار، بل يبدو أنها كانت متداولة في أوساط النخبة السياسية والثقافية في المغرب. دليل ذلك أن علال الفاسي عثر على نسخة منها في ما تركه عمه عبد الحفيظ الفاسي من أوراق. وكان هذا الأخير من العناصر البارزة في الجماعة التي طرحت قضية الدستور والتحديث على عهد السلطانين عبد العزيز وأخيه عبد الحفيظ. وإذا صح ما رواه علال الفاسي عن عمه المذكور، فإن هذه الجماعة «السرية» كانت تسمي نفسها لجنة «الوحدة والتقدم» وكان مركزها بفاس، وكانت لها علاقات مع جماعات أخرى مماثلة في الامبراطورية العثمانية.

ومهما يكن، فقد برز نشاط هذه الانتليجنسيا الجديدة في مجالين رئيسيين مجال الصحافة ومجال

(١٣) انظر: علال الفاسي، حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب (القاهرة: مطبعة الرسالة، [د. ت.]).

المعركة من أجل الدستور. ففي المجال الأول تمحور نشاط هذه الجماعة حول صحيفة لسان المغرب التي صدر العدد الأول منها في ٢٨ شباط/فبراير ١٩٠٧ والتي كان يشرف عليها فرج الله نمور، وهو من يافا بفلسطين وكان من بين أفراد الجالية العربية المقيمة في طنجة. كما أصدر عضو آخر من الجالية نفسها هو نعمة الله الدحداح، صحيفة أخرى باسم الفجر عام ١٩٠٨، كما تولى أبو بكر بن عبد الواحد، وهو مغربي، اصدار دورية بعنوان اظهار الحق في طنجة كذلك[١٤]. وكانت هذه الجرائد جميعاً مقروءة ومتداولة في فاس وغيرها من المدن المغربية التي كان بها موظفون وجماعات من نوع جماعة فاس.

أما في المجال الثاني، مجال المعركة الدستورية على عهد السلطان عبد الحميد (١٩٠٩ ـ ١٩١٢)، فقد ظهر أثر هذه الجماعة في عقد البيعة لهذا الأخير. وقد حرره أحمد بن المواز الذي يصفه ابن زيدان بأنه كان «صدر الكتاب وواسطة عقدهم»[١٥]. وكان من بين أعضاء الجماعة التي كانت تكتب في صحيفة لسان المغرب المشار إليها أعلاه[١٦]. وقد نص عقد البيعة ذاك أنه «على السلطان الجديد (عبد الحفيظ) أن يعمل على رفع ما أضر بهم (المواطنين) من الشروط الحادثة في الخزيرات (عقد الجزيرة الخضراء ١٧ ابريل ١٩٠٦ الذي وضع المغرب عملياً تحت حماية جماعية للدول الأوروبية مع امتيازات خاصة بفرنسا)، حيث لم توافق الأمة عليها ولا سلمتها ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها ولا علم لها بتسليم شيء منها، وأن يباشر اخراج الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتل بهما، ويزين صحيفته الطاهرة بحسنة استخلاصهما وان يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات، والتنزيه من اتباع اشارة الأجانب في أمور الأمة (. . .) وإن دعت الضرورة الى اتحاد أو تعاضد فليكن مع اخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم من بقية الممالك الإسلامية المستقلة. وإذا عرض ما يوجب مفاوضة مع الأجانب في أمور سلمية أو تجارية فلا يبرم أمر منها إلا بعد الصدع به للأمة (. . .) وأن يوجه، أيده الله، وجهته الشريفة لاتخاذ وسائل الاستعداد للمدافعة عن البلاد والعباد لأنها أهم ما تصرف فيه الذخائر والجبايات وواجب ما يقدم في البدايات والنهايات، وأن يقر بفضله العيون والنفوس برفع ضرر المكوس»[١٧].

على أن هذه البيعة المشروطة، وهي في حد ذاتها حدث تاريخي له مغزاه رغم عباراتها اللينة الكلاسيكية، إنما تجد مضمونها الصريح، وبعبارات حديثة، في المقالة التي نشرتها جريدة لسان المغرب موجهة الخطاب إلى السلطان عبد الحفيظ قائلة: «بما أن الوقت قد دعا إلى الاصلاح، والشبيبة العصرية قد هللت قلوبها وانشرحت صدورها له، وجلالة سلطانها الجدد يعرف لزومه، فنحن لا نألو جهداً في المناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم اننا ما قلدناه بيعتنا واخترناه لإمامتنا وخطبنا ودّه رغبة منا وطوعاً، من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجال، إلاّ أملاً في أن ينقذها من وهدة السقوط التي أوصلنا اليها الجهل والاستبداد. فعلى

(١٤) انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912,* p. 380.

(١٥) عبد الرحمن بن زيدان، اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مكناس، ٥ ج (الرباط: المطبعة الوطنية، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٣)، ج ١، ص ٤٤٨.

(١٦) يذكر علال الفاسي من بين أعضاء هذه الجماعة الاسماء التالية: المهدي بن الطالب الفاسي، سعيد الفاسي، عبد الحفيظ الفاسي، احمد بن المواز، احمد الزبيدي، ويقول عنهم: «كانوا يقومون على جمعية سرية لتنوير اذهان المغاربة ومقاومة الاحتلال الاجنبي وان جماعة منهم ومن غيرهم كانت تتحرك اقلامها بالكتابة في الصحف الحرة التي انشئت بطنجة، وفي جريدة الحاضرة لسان الوطنيين التونسيين». الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص ٩٧.

(١٧) ابن زيدان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٢.

جلالته ان يحقق رجاءنا، وأن يبرهن للكل على أهليته ومقدرته على ترقية شعبه وعلى رغبته في الاصلاح وجدارته بإدارة ما قلدته أمته. والذي نرجو منه قبل كل شيء هو فتح المدارس ونشر المعارف وأن يكون التعليم الابتدائي اجبارياً وأن يولي ذوي الكفاءات والاستحقاق والأهلية ويقرب إليه ذوي العقول الراجحة والأفكار الحرة الراقية، ويحترس من الوشاة والجواسيس الذين يشوهون له رعاياه ويحولون بينهم وبينه، وفي بلاطه الشريف من هذه الميكروبات القتالة جيش كبير. فإن لم يحترس منها ويقاومها نقلت إليه جراثيم وبيئة معدية. وبما أن يداً واحدة لا تقدر على انهاض شعب من وهدة السقوط ولا على اصلاح ادارة متخلفة كإدارة حكومتنا فيحق أن تكون الأيدي المتصرفة والعقول المفكرة والأفكار المدبرة كثيرة متكاتفة على العمل. وعليه فلا مناص ولا محيد لجلالته من أن يمنح أمته نعمة الدستور ومجلس النواب، ومن إعطائها حرية العمل والفكر، لتقوم باصلاح بلادها اقتداء بدول الدنيا الحاضرة المسلمة. والدول الحاضرة يوم كانت مستبدة وكانت سلطتها مطلقة لم تكن لها كلمة مسموعة ولا ما يدل على أنها دول قديرة. وحيث خلص الله تلك الأرواح من شبكة الاستبداد والرق نهضت تلك الدول من وهدة سقوطها وتنقلت في أطوار الكمالات حتى وصلت اليوم إلى ما وصلت إليه. وكفى حجة على هذا أمة اليابان، تلك الشمس المشرقة في آفاق آسيا التي كانت في مؤخرة الدول قبل أربعين سنة وأصبحت اليوم (١٩٠٩) في مصاف الدول العظيمة، وانتصرت ذلك الانتصار العجيب على أعظم دولة من دول العالم (روسيا). وغير بعيد عنا الانقلاب العجيب الذي حصل في دولة تركيا العلية أثر منح جلالة أمير المؤمنين لشعبه الدستور وأمره بجمع مجلس المبعوثان، فعسى أن نقتدي به ونقوم بخدمة بلادنا ونسعى جهدنا في إصلاح حالتها»[١٨].

وقد توّجت النخبة المغربية الجديدة المتعاونة مع الصحافيين اللبنانيين والسوريين المقيمين بطنجة نشاطها النهضوي الدستوري باقتراح نص دستور[١٩] على السلطان عبد الحفيظ نشرته جريدة «لسان المغرب» في أربعة أعداد متوالية من ١١ تشرين الأول/اكتوبر إلى فاتح تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٨. وينص هذا الدستور على أن السلطان يعين بطريق البيعة، وهو يعين الوزير الأول، وهذا الأخير يعين الوزراء (الفصول ٥٠ و٥٧ و٥٨) وأن البرلمان يتكوّن من مجلسين، مجلس الأمة ومجلس الأعيان. الأول ينتخب أعضاؤه من طرف السكان لمدة أربع سنوات بنسبة ٢٠ ألف من السكان للنائب الواحد، ويشترط في المرشح أن يبلغ ٢٨ عاماً من العمر، وأن يكون ملماً بمبادىء القراءة والكتابة باللغة العربية... أما مجلس الأعيان فيتركب من ٢٥ عضواً يعين السلطان بعضهم والباقي يعينه مجلس الأمة ومجلس الوزراء ومجلس العلماء، ويشترط فيهم معرفة الكتابة والقراءة وبلوغ ٤٥ عاماً. وتنص المادة ٨ أن السلطان غير مسؤول عن أمور الدولة لا داخلياً ولا خارجياً... الخ. وإذا كان علال الفاسي يرى أن محرري هذا الدستور هم من «الشباب المغربي الناهض» الذين تلقوا مساعدة من الصحافيين اللبنانيين لكون بعض عباراتهم تحمل «النفس اللبناني المسيحي»، وإذا كان عبد الله العروي يرى أن الأمر يتعلق بدستور مقتبس من الدستور العثماني المؤرخ بـ ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٦، فإنه لا هذا ولا ذاك ينالان من قيمته التاريخية ولا من دلالته على صعيد

---

(١٨) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.

(١٩) ذكر عبد الله العروي أن الاستاذ ابراهيم الكتاني اخبره ان من بين محرري هذا الدستور عبد الحفيظ الفاسي وعبد الواحد الفاسي، وان هذا الاخير كتب نص الدستور بيده واحتفظ بمسودته. انظر:
Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912,* p. 404, footnote (112).

تطور وعي النخبة المغربية الجديدة التي ساعدتها ظروف «الثورة الحفيظية» على السلطان عبد العزيز، على التطلع بعيداً إلى إرساء الأسس الدستورية لدولة حديثة في المغرب تقتفي اثـر اليابـان التي كانت نهضتها النموذج الذي تفكر تلك النخبة من خلاله في المستقبل الذي تنشده لبلدها المغرب. إنه حلم نهضوي طموح فعلاً، ولكنه جاء متأخراً جداً. . . لقد جاء في وقت كانت الدول الأوروبية المتنافسة على المغرب على وشك الاتفاق على توزيع البلدان التي كـانت تتنافس عليهـا. وفعلاً حصـل الاتفاق بينها وأطلقت يد فرنسا لفرض حمايتها على المغرب (٣٠ آذار/مارس ١٩١٢) بعـد أن تخلت لاسبانيـا عن منطقة شمال المغرب. أما طنجة فقد وضعت تحت الادارة الدولية.

٤ ـ «السلفية الجديدة» ومضمونها الوطني الليبرالي

إذا كانت البوارق الليبرالية التي عرضنا لهـا في الفقرة المـاضية، قـد انطفـأت تماماً مع فـرض الحماية على المغرب، فإن السلفية الوهابية التي تحدثنا عنها قبل ذلك تـركت مكانها تـدريجياً لـ «سلفيـة جديدة» أخـذت تكتسح السـاحة الفكـرية في المغـرب، مع السنـوات الأولى لعهد الحـماية، لتكـون الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية المغربية المطالبة بالاصلاح والتحـديث أولاً ثم بالاستقـلال ثانياً.

لقد بدأت أصداء «السلفية النهضوية» التي قادها في المشرق جمال الدين الأفغـاني ومحمد عبـده تتردد في المغرب مع أواخر القرن التاسـع عشر. وكما هـو معروف فلقـد كانت السلفيتـان، الوهـابية والنهضوية، تلتقيان في أصل واحد هو محـاربة البـدع الدينيـة من طرقيـة وغيرهـا، ولكن بينما وقفت الـوهابيـة عند هـذا «الأصل» جـاعلة منه كـل شيء في دعوتهـا موليـة وجهها بـأكمله نحو المـاضي، اعتمـدت السلفية النهضـوية «أصـلاً» آخر اتجـه بها نحـو المستقبل وهـو: «النهوض» لمقـاومـة الغـزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها وسائل إسلامية في أصلها.

لقد كان لزيارة محمد عبده لتونس عام ١٨٨٣ واتصـاله شخصيـاً أو بالمـراسلة مع بعض علماء القرويين الذين ناقشوه في قضايا دينية تتصل بمضمون سلفيتـه، من جهة، ولـوصول الاعـداد الأولى من مجلة المنار التي سرعان ما أصبح لها صدى واسع في الأوساط العلمية في المغرب من جهـة ثانيـة، ولعودة «المصلح السيد عبد الله السنوسي من المشرق يحمل مبادىء الدعوة الجديدة (. . .) ورعـاية (السلطان) مـولاي الحسن له واحتضانه للدعوة التي قام بنشرها»[٢٠] من جهة ثالثة، كان لذلك كله تأثيره العميق في بلورة اتجاه سلفي نهضوي في أوساط النخبة المثقفة المغربية التقليدية.

على أن أصداء السلفية النهضويـة في المشرق لم تتطور في المغـرب إلى «سلفية جـديدة» إلاّ عـبر الشيخ السلفي أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧) ومع السلفي المناضل محمد بن العـرب العلوي (١٨٨٠ ـ ١٩٦٤) وتـلامذتـه. لقد أقـام الشيخ أبـو شعيب الدكـالي في المشرق نحو عشرين عـاماً. فدرس في الأزهر وجاور في مكة ليعود إلى المغرب عـام ١٩٠٧ وينتظم في سلك كبـار الموظفـين على

(٢٠) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

عهـد السلطان عبد الحفيظ الـذي ولاه قضـاء مـراكش ثم وزارة العـدل والمعـارف ثم أضـاف إليـه الاستئناف بعد ذلك. وعندما تنازل السلطان عبدالحفيظ عن العرش إثر الثورة الشعبية التي اندلعت بسبب توقيعه معاهدة الحماية (وُقعت معاهدة الحماية في ٣٠ آذار/مارس ١٩١٢ وتنازل عبد الحفيظ في ١٢ آب/اغسطس من السنة نفسها). بقي الشيخ شعيب في منصبه وزيراً في حكومة المخزن الصورية على عهد الحماية إلى أن استقال عام ١٩٢٤ لينقطع إلى التدريس ونشر الأفكار السلفية متـاضلاً ضـد الطرق الصوفية التي كان كثير منها آنذاك موالياً لسلطات الحماية. وقد ظل الشيخ الدكالي على علاقـة وثيقة بدار المخزن حيث أسندت إليـه «الرئـاسة العلميـة في الدروس السلطانيـة» منذ أيـام السلطان عبد الحفيظ، واستمر فيها على عهد السلطان يوسف وابنه الملك محمد الخامس. أما سلطات الحماية نفسها فإنها لم تبخل عليه بـ «وسام رفيع تقديراً لمكانته العلمية ومنزلته السامية»[21].

لم يخلف أبـو شعيب الدكـالي أية كتب ـ في مـا نعلم ـ و«اللقطات» التي سجلهـا عنـه تلميـذه عبد الله الجراري[22] تكشف عن فكـر يتحرك ضمن إطـار الحقل الثقـافي التقليدي القـديم سواء في الفقه أو التفسير أو الأدب واللغـة، وبالتـالي فهي لا تسمح بـاستشفاف أيـة هموم نهضـوية تحـديثية. أضف إلى ذلك موقفه المسالم، نسبياً، لسلطات الحماية، إذ كان يرى فيا يبـدو أن النهضة والاصـلاح يجب أن يبدآ بإصلاح حال الدين ونشر الخلقية الإسلامية السلفية في جسم المجتمع حتى يتهيـأ، بعد وقت، للنهوض ضد المستعمر. . . ومهما يكن فإن أهمية أبي شعيب الدكالي في تاريخ المغرب الحديث ليست في نـوع تصوره لـلأمور وإنمـا هي في حملته المتـواصلة ضد الـطرقية والشعـوذة عـلى المستـوى الشعبي وفي تكـوينه لنخبـة من العلماء التقليـديـين، ولكن المتفتحـين، الـذين حملوا لـواء «السلفيـة الجديدة» المناهضة للاستعمار الداعية للتحديث. وكان على رأس هؤلاء جميعاً السلفي المنـاضل محمـد بن العربي العلوي.

بالفعل كان الشيخ محمد بن العربي العلوي نموذجاً للعـالم السلفي المناضـل المتفتح. لقـد بقي يحمل فكراً نيراً يتطور مع تطور الفكر الوطني والنضال الشعبي في المغرب، سواء أثناء عهد الحماية أم خلال عهد الاستقلال الذي عـاش منه ثماني سنوات ظـل خلالهـا، وهو شيـخ، إلى جانب الحـركة التقدمية في مطالبها الديمقراطية التحررية.

ولد شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي في مدغرة بتافيـلالت جنوب المغـرب عام ١٨٨٠، ثم انتقـل به والـده إلى فاس للدراسـة في القرويـين حيث تأثر بكل من الشيخ عبـد الله السنـوسي والشيخ أبو شعيب الـدكالي، حتى إذا أنهى دراستـه انقطع إلى التـدريس في الجامعـة نفسها ليـدشن بدروسه وأحاديثه مرحلة جديدة في تاريخ الفكر السلفي بالمغرب، مرحلة «السلفية الـوطنية». ذلـك أنه لم يكتفـ بمحاربة الطرقية التي كان كثير من مشايخها عملاء لسلطات الحماية ومسخرين من جانبها

---

(٢١) عبد الله الجراري، المحدث الحافظ ابو شعيب الدكالي (الدار البيضاء: دار الثقافة، [د. ت.]).
(٢٢) المصدر نفسه.

ضدّ الثورة التحريرية في الريف بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطابي، ثم الحركة الوطنية في المدن، لم يكتف السلفي المناضل محمد بن العربي العلوي بخوض المعركة في هذه المواجهة، بل عمد إلى مقاومة الحماية الفرنسية مباشرة بالتشهير بسياستها واستنهاض الهمم للوقوف في وجهها، علاوة على محاولته الالتحاق بصفوف الثوار في الريف، ثم واصل مناصرته للقضية الوطنية التحررية مما عرضه لمضايقات وتعسفات. . . وهكذا تحولت السلفية في المغرب على يديه من سلفية تقليدية وهابية الطابع، تبناها المخزن قبل الحماية كايديولوجيا دينية في مقاومته لتمردات الطرقيين وثوراتهم إلى سلفية وطنية مناضلة كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية، وقدمت لهم الأساس الفكري، العربي الإسلامي، لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية.

ولا بد هنا من التأكيد على دور ثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي (١٩٢١ - ١٩٢٦) في هذا التطور. إن أصداءها المدوية التي كانت تصل إلى المدن والبوادي والتجاوب الواسع الذي لقيته من طرف الجماهير الشعبية ونخبتها الواعية، والذي كانت تغذيه وتعممه لجان الدعاية وجمع التبرعات للثورة، كل ذلك خلق جواً جديداً في المغرب كان من أبرز مظاهره الفكرية تحول الدعوة السلفية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث. وهكذا فبدلاً من أحزاب وطنية ليبرالية منفصلة وموازية للحركة السلفية، وأحياناً مصطدمة معها، كما حصل في المشرق، حدث شيء آخر تماماً في المغرب: لقد تحولت الحركة السلفية ذاتها إلى حركة وطنية سلفية الاطار، ليبرالية المضمون. يقول علال الفاسي مبرزاً هذه الخصوصية المغربية: «وقد دخلت الريف في حرب مع فرنسا ونحن من حول أستاذنا (محمد بن العربي العلوي) نعمل لهذه العقيدة (السلفية) ونجاهد في نشرها. وما إن ظهرت خيانة بعض مشايخ الطرق في هذه الحرب حتى زاد ذلك فينا حماسة وقوة (. . .). وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية في بلادنا. ومن الحق أن نؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً. ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية بدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين»[٢٣].

ما هي مضامين هذه «السلفية - الوطنية» التي حققت في المغرب، بالفعل، ما لم تحققه «السلفية النهضوية» في المشرق، سلفية الأفغاني وعبده؟

لنترك علال الفاسي نفسه يحدثنا عن الموضوع، يقول: «لإن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادىء التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها (. . .) وبذلك فهي تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة». وهكذا فـ «الجديد لم يعد بدعة كما كان الشأن مع السلفية الوهابية، وهو يقبل ليس فقط لكونه له أصول سابقة في الإسلام كما ترى السلفية النهضوية، سلفية الأفغاني وعبده، بل إنه يقبل أيضاً عندما تقره المصلحة العامة. وهكذا فلما كانت المصلحة العامة التي تقوم عليها تربية الشخصية الإسلامية إنما تبنى على تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية، فإن هذا التضامن يجب أن يقوم ليس فقط على الاخاء الإسلامي بل أيضاً على الاخاء الانساني. . .» وذلك ما يستوجب كثيراً من التسامح مع المخالفين في الوقت الذي يدعو للوقوف صفاً

---

(٢٣) الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص ١٣٤.

واحداً في الدفاع عن الإسلام وعن الأمم الإسلامية كلهـا. والدفـاع عن الإسلام وأممـه ليس مسألـة مجردة، أعني مجرد كلام، بل إنه - يقول عـلال الفاسي - «يستـدعي بالـطبع قبـول المبادىء التي تعـطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر وتعطي للأمم الحق في تقرير مصيرها واختيار النظم التي تريدهـا. وحريـة العقيدة تستـوجب حرية التألب من أجلها والتجمع للنضال عنها بالوسائل المشروعة السلمية. وتقرير المصير واختيار النظم يستوجب حريـة الجماعة في التعبير عن رأيها وابـداء ما تـريده من أشكـال الحياة، وكـلا الأمرين لم يتم إلاّ بـطريق التنظيم الـذي جاء بـه العصر من جمعيات وأحزاب ونقابات». هكذا تتدرج السلفية الوطنيـة المغربيـة من «الباعث الحنبـلي» الذي حرك السلفية الوهابية، إلى اعتماد مبدأ «المصلحة العامة» كقنطرة يمرّر عبرها ومن خلالها كل جديـد، بما في ذلك المبادىءَ الليبراليـة الأوروبية من حـرية العقيـدة وحريـة التفكير وحق تقـرير المصـير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات.

ليس هذا وحسب، بل إن «السلفية الوطنية» المغربية ترى أن التآخي بين الأمم الإسلامية بمـا أنه لم يعد ممكناً تحقيقه، ضمن وحدة سياسية، فإن الواجب يقضي باعتـماد «القوميـة المبنية لا عـلى الروح العنصرية أو الدينية، ولكن على أساس الروابط الاقليميـة مجندة لتبرير ذلك ما عرف في الاسلام من تسامح وما تدعو إليه وحـدة الدفـاع عن جانب من جـوانب الجبهة الإسـلامية من دون التعـرض لما يـرمي به الأجـانب المسلمين من تعصب وضيق في الأفق، ومستندة لما فهمه المسلمون من ضرورة حسب العائلة والعمل لمصلحتها من دون أن يكون في ذلـك ما يتناق مع الأخوة العامة بين أبناء الإسلام». ولكن هذه القومية القطرية، أو بالأحرى الوحدة الوطنيـة داخل القطر الواحد «لا ينبغي أن تضيق إلى حد أن تحول بين التقارب المطلق بين سائر الشعوب الإسلامية، والعربية بصفة خاصة، وإلاّ أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الإسلامي». ويشرح علال الفاسي هذا «التقارب المطلق» فيقول: «ولتسهيل هذا التقارب يجب أن تتوافق أساليب الثقافة في وسط المسلمين وأن يعمل على جعـل اللغة العربية صالحة لأن تكون لسان العـالم الإسلامي كله وصلة الـوصل بـين سائـر أفراده». وهكـذا فالسلفيـة الوطنيـة المغـربية تنـطلق في نظرتهـا إلى تحقيق «الاخاء الإسـلامي»، لا من «الجامعـة الإسلاميـة» كـما فعلت السلفية النهضوية في المشرق، بل من الوحدة الوطنية داخل القطر الواحد أولاً، ومن تحقيق التقـارب بين الشعوب العربية بصفة خاصة ثانياً، ثم وهذه فكرة جديدة حقاً، من تعريب الشعوب الإسلامية ثـالثاً. صحيـح أن علال الفـاسي يفكر هنـا بوحي من القضيـة الوطنيـة في المغرب، قضيـة مقاومـة السياسة البربرية التي سارت عليها إدارة الحماية الفرنسية... ولكن ألم يكن دعاة الجامعة الإسـلامية بالمشرق يفكرون بوحي من قضاياهم المحلية، قضايا الطائفية والاقليات الاثنية والدينية؟

أما بخصوص تطبيق الشريعة الإسلامية فإن «السلفية الوطنية» المغـربية ذات الميـول الليبراليـة الـواضحة، كـما رأينا، لا تنـادي بتطبيق مبـاشر وحرفي لهـا، كما تـدعـو إلى ذلـك بعض الجـماعـات الإسـلامية المتشـددة المنتشرة اليوم عـبر العالم العـربي والإسلامي، بـل «هي ترى من الـواجب أن يبتعـد المسلمـون عن القانـون المستمد من الشريعـة. وللوصول لـذلك يجب العمـل على أن يصبـح منظوراً للفقـه الإسلامي، أصولاً وفروعاً، كمادة لتشريع مدني عام». ويضيف: «وكل هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلاّ إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحـون فيها مكـان أهل الحـل والعقد الأولـين. ومعنى هذا أنـه لا بد من اتبـاع النظام الـدستوري المبني عـلى حكم الشعب بواسـطة من يختـارهم من نـوابـه الاكفاء... فالسلفية الجديدة ترفض بالطبع فكرة لا دينية الدولـة»، ولكنها بـالمقابـل لا تدعـو إلى حكـومـة دينية تيوقراطية بل تقتصر عـلى المناداة بجعـل «الحكومـة الإسلاميـة حارسـاً على الأخـلاق والفضيلة في وسط الأمة، وتطالبها بتهيئة الوسائل التي تسهل على الفرد القيام بالواجبات الفردية والاجتماعية وتحمله عن طريق الاقتـداء أو المتابعـة

على السلوك الحسن في علاقته مع عائلته ومع أخوانه ومع الأجانب عنه».

ويختم علال الفاسي عرضه لما أسماه بـ «الاتجاه السياسي للسلفية الجديدة» بالمغرب وقد كان من أبرز رجالها، قائلاً: «تلك هي الاتجاهات السياسية التي شغلت السلفيين (في المغرب) فيما بعد الحرب الكبرى (العالمية الأولى) وقد رأينا كيف أنها أخذت قسطاً كبيراً من كفاحنا الناشيء، ملونة بألوان مختلفة وظروف خاصة، ولكنها لم تنفك في سائر مراحل جهادنا سواء في الحزب الوطني (١٩٣٧ ـ ١٩٤٤) أو في حزب الاستقلال (ابتداء من ١٩٤٤) محط عنايتنا وموضع اهتمامنا» ويتابع: «ومهما يكن مقدار التطور الذي حصل في نظرتنا المدنية للأشياء، ومهما يكن مقدار النجاح الذي سنحصل عليه في تطبيق برامجنا بعد الاستقلال، فالذي لا شك فيه هو أن السلفية عملت عملها في تسيير آلتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، ونحو هذا التحرر الذي ظل طابع حركتها، وصوب هذه الوحدة العربية التي لم تزل مطمح آمالنا، ونحو الروح الديمقراطية التي تسيطر علينا»[٢٤].

٥ ـ الكتلة ـ الانتليجانسيا وقضية التحديث

لم يكن هذا المضمون الوطني الليبرالي لـ «السلفية الجديدة» بالمغرب نتيجة تطور داخلي للفكر السلفي ذاته بمقدار ما كان نتيجة التعامل، ايجاباً وسلباً، مع دولة الحماية، أعني نتيجة النضال ضدها بوصفها تجسم الاحتلال وتعمل على تعميقه وتعميمه من جهة، ونتيجة كذلك لتأثيرها في المجتمع المغربي والذهنية المغربية بما غرسته من بنيات حديثة، اقتصادية واجتماعية وثقافية. ذلك أنه بمقدار ما كانت النخبة المغربية الواعية، وفي مقدمتها رجال «السلفية الجديدة»، تقاوم الحماية كاحتلال بمقدار ما كانت تطالب الدولة الحامية بتعميم النظم الحديثة، نظم الدولة العصرية، على المجتمع المغربي ككل... ان مهمة الحماية في المغرب كانت، في «تأويل» الحركة الوطنية، تنحصر في تحديث المغرب في كل المجالات، وليس في افقاده سيادته وإنكار حقه في استرجاع استقلاله. لقد تمسكت الحركة الوطنية المغربية في مراحلها الأولى (قبل ١٩٤٤) بالفصل الأول من معاهدة الحماية الذي ينص على أن حكومة الجمهورية الفرنسية قد اتفقت «مع جلالة السلطان على إنشاء نظام جديد في المغرب مشتمل على الاصلاحات الادارية والعدلية والتعليمية والاقتصادية والمالية...» ولكن لا «التي ترى الدولة الفرنسوية ادخالها نافعاً بالأيالة المغربية» كما ينص على ذلك الفصل نفسه، بل كما تريدها الحركة الوطنية أن تكون: اصلاحات تحديثية حقيقية تقود المغاربة بسرعة إلى استعادة استقلالهم.

ذلك في الحقيقة هو المضمون العام لـ «مطالب الشعب المغربي» التي قدمتها «الكتلة العاملة المغربية»[٢٥] في فاتح كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٤ إلى كل من الملك والمقيم العام الفرنسي في المغرب ووزارة الخارجية الفرنسية... لقد جرت العادة على النظر إلى دفتر المطالب ذاك على أنه برنامج اصلاحات تقدم به رجال الحركة الوطنية الذين قادوا أو ساهموا بقسط وافر في النضال الشعبي ضد «الظهير البربري» الذي استصدرته سلطات الحماية عام ١٩٣٠ والرامي الى عزل «العنصر البربري» في المغرب من الحقل المعرفي والايديولوجي العربي الإسلامي وربطه بفرنسا ربطاً عضوياً، لغة

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

(٢٥) ذلك هو الاسم الذي أطلق على الكتلة في أول الأمر، وقد أصبحت تعرف فيما بعد باسم كتلة العمل الوطني.

وثقافة، وربما دينياً أيضاً، لتضمن بذلك بقاء الوجود الفرنسي في المغرب. ومن هنا جاءت مطالب الكتلة تتويجاً للنضال ضد ذلك المشروع الفرنسي الاستعماري الذي يمس الوحدة الوطنية المغربية في الصميم. ومن هنا تركيز الكتلة الوطنية على التشبث بمعاهدة الحماية بوصفها عقداً بين دولتين تخول فرنسا مسؤولية اقرار الأمن في البلاد وتحديث نظمها الادارية والاقتصادية والثقافية بالصورة التي تمكن أهلها من استعادة السيادة الكاملة لبلادهم كدولة حديثة عصرية. فعلاً كان ذلك هو الإطار السياسي الوطني لدفتر «مطالب الشعب المغربي» لعام ١٩٣٤، ولكن الاعتراف له بهذا الاطار لا يمنع أبداً من النظر إليه في سياق تاريخي آخر يتخذ من تطور الفكر السلفي في المغرب ومعالجته لاشكالية الاصالة ـ الحداثة مركز اهتمامه الأول. وبعبارة أخرى يمكن النظر إلى دفتر المطالب ذاك كمرحلة أساسية فعلاً، ولكن مجرد مرحلة، في تطور وعي الانتليجانسيا المغربية الجديدة بقضية التحديث. وفي هذه الحالة سيكون دفتر المطالب هذا حلقة ثالثة في خط تطور الفكر النهضوي في المغرب. الحلقة الأولى تجسّمها تلك البوارق الليبرالية التي انطلقت من طنجة في أوائل هذا القرن لتنتشر وتذوب، كما رأينا، في ساحة المعركة الدستورية أيام السلطان عبد الحفيظ، أما الحلقة الثانية فيجسمها تحول السلفية الوهابية في المغرب مع أوائل هذا القرن كذلك، وبكيفية خاصة في العقد الثاني منه، إلى سلفية وطنية سرعان ما امتلأت بمضمون ليبرالي واضح كما رأينا في الفقرة السابقة.

لنحلل اذن، وباختصار، «مطالب الشعب المغربي»[٢٦] في هذا السياق، سياق تطور الفكر السلفي في المغرب وتشبعه بالمبادىء والأهداف الليبرالية. لنبدأ بفحص قائمة أسماء الوفد المغربي الذي انقسم إلى ثلاث مجموعات قدمت دفتر المطالب المذكورة إلى الجهات الثلاث المذكورة سابقاً[٢٧]. يضم الوفد عشرة أعضاء من الجماعات الوطنية بكل من فاس وسلا والرباط، ستة منهم من خريجي المعاهد الدينية العربية الإسلامية ومعظمهم درس في القرويين وبعضهم درس في مصر وهم جميعاً لا يتقنون اللغة الفرنسية وبعضهم لا يعرفها بالمرة، ولكنهم جميعاً «سلفيون جدد» يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم من اطار مرجعي عربي إسلامي أساساً[٢٨]. أما الاربعة الآخرون فهم ممن درسوا في المعاهد الفرنسية، بعضهم يتقن العربية وبعضهم يلمّ بها إلماماً ضعيفاً. إنهم جميعاً «ليبراليون» يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم عن إطار مرجعي تشكل فيه الحضارة الفرنسية القسم الأساسي المهيمن[٢٩].

نحن هنا إذاً أمام جماعة تعكس في تركيبها الوضع الثقافي في المغرب آنذاك، أعني الازدواجية

---

(٢٦) نعتمد هنا النسخة المصورة بالاوفست التي اخرجتها المطبعة الملكية بالرباط عام ١٩٧٩. وكان دفتر المطالب قد طبع أول مرة بالعربية في القاهرة في أيلول/ سبتمبر ١٩٣٤، أما الطبعة الفرنسية فلم تنجز الا في اواخر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٣.

(٢٧) انظر: الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص ١٦٥.

(٢٨) يتعلق الأمر بالسادة: عبد العزيز ادريس، محمد المكي الناصري، محمد علال الفاسي، ابو بكر القادري، محمد غازي، واحمد الشرقاوي.

(٢٩) هم على التوالي: محمد الديوري، محمد بن الحسن الوزاني، محمد اليزيدي وعمر ابن عبد الجليل.

الثقافية، فهل ستنعكس هذه الازدواجية نفسها في مضمون النص الذي قدمته تلك الجماعة باسم «مطالب الشعب المغربي»؟ هل ستكون مطالب سلفية أم أنها ستتبنى قضية التحديث من منظور «ليبرالي» محض؟

الواقع أن الدارس لهذا النص سيندهش، إذا هو انطلق من المعطيات السابقة المتعلقة بتركيب الوفد، لأنه سيجد نفسه أمام نص حديث شكلاً ومضموناً لا تشوبه أية شائبة من التوفيق والتلفيق، نص قانوني الصيغة، عقلاني الاتجاه، ليبرالي المحتوى.

لنقدم بعض الأمثلة

يتساءل النص في مقدمته: «مرّت اثنتان وعشرون سنة على امضاء معاهدة الحماية. فهل بلغنا أمنيتنا منها؟» ويجيب: «لقد أسدل الامن على سائر أطراف المملكة وانشرح المغاربة انشراحاً لا يكدره إلاّ ذكرى الوقائع المؤلمة وما أريق فيها من الدماء (. . .) وقد خطا المغرب خطى واسعة في سبيل تجهيزه تجهيزاً عصرياً بتخطيط الطرق ومد السكك الحديدية وتشييد البنايات الادارية، فالمغاربة ينشرحون لهذا التجهيز ويعترفون بمجهودات الحماية في سبيله وإن كانوا ينتقدون من جهة أخرى عدم السير بحكمة في وضع برنامج هذا التجهيز وسلوك سياسة جبائية مشطة (. . .) ويلاحظون من جهة أخرى أن فائدة هذا التجهيز عادت بالأخص على الاستعمار وعلى الشركات الرأسمالية في الوقت الذي لم يستفد منه أبناء البلاد إلاّ بطريق غير مباشر، وفي نفس الوقت ينتقدون على الادارة اغفالها ـ أثناء التجهيز المادي ـ ترقية الشعب المغربي من الوجهة العلمية ورفع مستواه الفكري إلى الدرجة التي تتناسب مع تضحياته ورغباته (. . .). ولا نكون مقصرين في البيان إذا قلنا ان العمل الذي قامت به الادارة من أجل المغاربة لا يكاد يذكر إذا قسناه بما كان يجب أن يكون».

وتأتي بعد المقدمة فصول المطالب (١٥ فصلاً) تسجل فيها الكتلة ـ الانتليجانسيا «ما يجب أن يكون» في ميادين الاصلاح السياسي والحريات الشخصية والعامة والجنسية المغربية والحالة المدنية والاصلاحات العدلية والاصلاحات الاجتماعية والأحباس الإسلامية والصحة العامة والاسعاف الاجتماعي والعمل والاصلاحات الاقتصادية والمالية والاستعمار (الفلاحي) والفلاحة المغربية والنظام العقاري والضرائب والترتيب وفي ميادين أخرى متفرقة كميدان اللغة والراية الوطنية. . . كل ذلك في بنود واضحة مدققة. وإذا أراد المرء أن يلخص في كلمة واحدة هذه «المطالب» أمكنه القول: إن ما تطلبه الكتلة الوطنية هو الاسراع بتعميم غرس بنيات ونظم وأجهزة الدولة الحديثة في المغرب: المؤسسات التمثيلية، استقلال القضاء، تعميم التعليم، التصنيع، التجهيز الاداري، تحديث الفلاحة. . .الخ من جهة، والتقليل من امتيازات الجالية الأوروبية وفسح المجال للمغاربة «الاكفاء» ليحلوا محلهم في تلك الامتيازات من جهة ثانية، مع الالحاح طبعاً على ضرورة احترام الوحدة الوطنية المغربية والهوية الثقافية العربية الإسلامية للمغرب.

وبخصوص هذه المسألة الأخيرة لا ينص دفتر المطالب، في ميدان التعليم، على أكثر من «جعل تعليم القرآن واللغة العربية والديانة الإسلامية والتاريخ المغربي وجغرافية المغرب أساساً للتعليم الابتدائي الحديث ومنحها في الامتحانات الاعتبار الذي لغيرها من المواد ـ مع ـ تخصيص وقت كاف للغة العربية والثقافة العربية الإسلامية والتاريخ المغربي والجغرافيا المغربية في برنامج البكالوريا المغربية». أما التعليم الديني، التقليدي فيطالب الاصلاح بتحديثه وذلك بجعله منقسماً الى ثلاثة أقسام: ابتدائي وثانوي وعالي وجعل التعليم

في القرويين منقسماً الى ثلاثة أقسام: أ ـ قسم الآداب، ب ـ اصول الدين، ج ـ الشريعة الإسلامية. وأما في ميدان العدلية الذي خصه دفتر المطالب بعناية كبرى (٧٧ بنداً) فإن الكتلة ـ الانتليجانسيا تطالب بـ «تحرير قانون مغربي واحد يكون مستمداً من الفقه الإسلامي والظهائر المخزنية (المراسيم الملكية) وما جرى به العمل (...) وتقسيم المحاكم المغربية إلى قسمين يكون كل منهما راجعاً إلى وزارة العدل: أ ـ محاكم شرعية يكون اختصاصها النظر في الأحوال الشخصية والمواريث والقضايا العقارية... ب ـ محاكم مخزنية (مدنية) يكون اختصاصها النظر في كل ما سوى ذلك من القضايا».

وباختصار فإن دفتر المطالب المذكور والذي يسمى أيضاً «برنامج الاصلاحات المغربية» مفعم كله، حتى في ما يخص الهوية الدينية الثقافية، بروح الحداثة وهموم التحديث، خصوصاً إذا ما قورن بمطالب «الجماعة الإسلامية» في العالم العربي المعاصر التي تفهم «الإسلام» و«الأصالة» و«السلفية» بعيداً عن أي أفق تحديثي. إن ما يسود في دفتر المطالب المغربية الذي تقدمت به السلفية الجديدة في المغرب هو أولاً وقبل كل شيء التحديث وهمومه. وهذا ما أكده علال الفاسي حين كتب يقول: «تسود مطالب الشعب المغربي الصبغة الديمقراطية القائمة على احترام الحريات الشخصية والعامة والاهتمام بالتطوير الاجتماعي للأسرة والجماعة المغربية»[٣٠].

هل تجاوزت قضية التحديث في المغرب بعد عام ١٩٣٤ «مطالب الشعب المغربي» التي تقدمت بها الكتلة ـ الأنتليجانسيا إلى الجهات المعنية؟ هل توفرت الحركة الوطنية المغربية في الثلاثينات والأربعينات على برنامج يتجاوز المطالب المذكورة؟

بعد عامين من تقديم «مطالب الشعب المغربي» التي لم تلب منها سلطات الحماية شيئاً ذا أهمية، وبالضبط في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٣٦ استغلت الكتلة فرصة فوز اليسار الفرنسي (الجبهة الشعبية) في انتخابات أيار/مايو من السنة نفسها فبادرت إلى تقديم برنامج حد أدنى إلى المقيم العام الفرنسي في المغرب، برنامج مستخلص من دفتر «مطالب الشعب المغربي» أطلق عليه اسم «المطالب المستعجلة». إنه إذاً برنامج لا يتجاوز مطالب الدفتر المذكور بل يعيد طرح بعضها فقط وبصورة مخففة. وبعد سنة، وتحديداً في ١٣ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٣٧ قرر قادة الحزب الوطني الذي تطورت إليه الكتلة (وقد انفصل محمد بن الحسن الوزاني عنها في كانون الثاني/ يناير ١٩٣٧ ليؤسس «الحركة القومية» ثم في ما بعد «حزب الشورى والاستقلال»)، قرروا في مؤتمر عام «أن كل تفاهم مع الحكومة لا يمكن إلّا بعد العدول عن خنق الحريات والاضطهادات وبعد تنفيذ مطالب المغرب المستعجلة».. وفي ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٤٤ أصدر الحزب الوطني «وشخصيات حرة» وثيقة المطالبة بالاستقلال، واتجهت الحركة الوطنية إلى العمل السياسي الشعبي، وهو العمل الذي انبثقت عنه حركة المقاومة وجيش التحرير بعد نفي محمد الخامس (آب/اغسطس ١٩٥٣)... إلى أن كان استقلال المغرب عام ١٩٥٦. وهكذا فإذا كانت «المطالب المستعجلة» لعام ١٩٣٦ مقتبسة فقط من مطالب ١٩٣٤ فإنه لا ميثاق ١٩٣٧ ولا وثيقة ١٩٤٤ ولا غيرها مما نشر على عهد الحماية، لا شيء من ذلك يتجاوز المضمون التحديثي لمطالب ١٩٣٤.

---

(٣٠) الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص ١٦٧.

إن طرح شعار «الاستقلال» عام ١٩٤٤ وتأسيس حزب بهذا الإسم جعل الاطار القانوني لمطالب ١٩٣٤ متجاوزاً تماماً، ولكن يبقى مع ذلك أن مضمونها الديمقراطي وروح الحداثة المهيمنة عليها لم يقع التراجع عنها ولا تجاوزتها أية وثيقة أخرى قبل الاستقلال، بل وبعده لسنوات عدة. وبعبارة أخرى إن قضية «الحداثة» في المغرب أصبحت، منذ ذلك الوقت على الأقل، مطلباً لا رجعة فيه، وأن قضية «الأصالة» لم تطرح في المغرب على أنها تتناقض أو تتعارض مع قضية الحداثة والتحديث، لا على الصعيد السياسي ولا على الصعيد الاقتصادي ولا على الصعيد الاجتماعي، وإنما بدأت إشكالية الأصالة/الحداثة تتبلور على الساحة الفكرية المغربية عندما بدأ الشعور بتناقض المصالح الاجتماعية، أي عندما بدأ الوعي الطبقي في الظهور والتبلور، وكان ذلك بعد الاستقلال خاصة. أما قبل ذلك فلقد كانت المسألة تطرح طرحاً وطنياً تماماً وفي أفق تحديثي تماماً. لقد اندمجت السلفية الجديدة في الفكر الوطني وأصبحت القضية الوطنية تعني على مستوى الفكر والثقافة: تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة، كما سنبين في الفقرة التالية.

٦ ـ من أجل تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة ابتدائية من الفقرات السابقة التي عرضنا فيها تطور الفكر الاصلاحي النهضوي الوطني في المغرب، على عهد الحماية وقبله، فإنه يجب القول انه كانت هناك دوماً في هذا الفكر، ومنذ أوائل هذا القرن الجاري خصوصاً، أولوية للسياسي على الثقافي، وبالتالي فالدين كان يوظف من أجل السياسة وليس العكس. وهذا مفهوم ومبرر، فالصراع الذي انبثقت منه النخبة الوطنية المثقفة والمناخ الذي تنفسته والمعارك التي خاضتها، كل ذلك كانت تهيمن فيه السياسة هيمنة مطلقة، مما جعل قضيتها الأولى والأخيرة قضية سياسية. ولذلك فيجب أن لا نستغرب كون دفتر «مطالب الشعب المغربي» لا يطرح ما يمكن أن يطلق عليه اسم «المشكل الثقافي» منظوراً إليه من زاوية إشكالية الأصالة/الحداثة، على الرغم من أن هذه الاشكالية كانت تتشخص في تركيب أعضاء الكتلة التي أعدت المطالب وجعلت منها برنامجها السياسي المرحلي. لقد انشغلت الكتلة ـ الأنتليجانسيا في الثلاثينات، لا بالتوفيق بين التراث والفكر المعاصر، بين القديم والجديد، بل بالعمل على توجيه الحداثة في الميدان الثقافي والاجتماعي توجيهاً وطنياً، وبالتالي النضال من أجل تحريرها من الطابع الاستعماري الذي كانت سلطات الحماية تريد طبعها به. وقد عبر أحد رجال الكتلة من ذوي الثقافة العصرية في مقالة نشرها في مجلة مغرب التي كان يصدرها في باريس جماعة من الفرنسيين الأحرار بتعاون وتنسيق مع رجال الكتلة الوطنية بالمغرب، عبر عن هذا الاتجاه الوطني الذي اتخذته الاشكالية الثقافية في مغرب الثلاثينات بالقول: «اننا بمقاومتنا للسياسة البربرية نريد تقريب عناصر الشعب المغربي وتوحيده، نريد محاربة مبدأ التجزئة المكيافيلي الذي ينشره بتفنن ممثلو فرنسا الحربيون والدينيون، نريد أن نمنع خلق كتلتين ذات ثقافتين ومصالح متناقضة خلقاً اصطناعياً، نريد أن نكفل حرية الضمير والتفكير للمواطنين جميعاً بكيفية جدية»[٣١]. وهكذا فالدفاع عن الوحدة الوطنية الذي جعل الكتلة ـ الانتليجانسيا

(٣١) عمر بن عبد الجليل، ذكره: المصدر نفسه، ص ١٤٨.

ترفض «خلق كتلتين ذات ثقافتين» مختلفتين في المجتمع المغربي، كما كانت تسعى إلى ذلك السياسة الفرنسية، قد غطى تماماً على واقع أن الكتلة كانت في الحقيقة كتلتين ثقافيتين تستند احداهما في تفكيرها ورؤاها إلى إطار مرجعي عربي إسلامي محض بينما تستند الأخرى، بصورة رئيسية، إلى إطار مرجعي أوروبي هو الحضارة الفرنسية، أعني ثقافتها ومضمونها الليبرالي. وهكذا فكما أن النضال الوطني يلجم الصراع الطبقي ويكبته، وقد حصل هذا في المغرب بصورة ملموسة في الأربعينات، فإن النضال الوطني نفسه قد لجم وكبت الاختلاف الثقافي ـ الفكري أعني التعارض بين النظم المعرفية الثقافية داخل الكتلة الوطنية[٣٢]. لقد كانت الأولوية وبالتالي الفعالية للسياسي على الثقافي كما أكدنا آنفاً.

غير أن أولوية السياسي على الثقافي، إذا كانت قد فرضتها ظروف النضال الوطني على تحركات الكتلة واختياراتها فإنها لم تحل، مع ذلك، دون تبلور وعي ثقافي ناضج لدى بعض المثقفين ثقافة مزدوجة، خصوصاً منهم الذين احتكوا بتجربة المشرق الثقافية آنذاك. لقد كانت هناك في صفوف هذه الكتلة ـ الانتليجانسيا شخصية واحدة على الأقل، لامعة وشابة، من جماعة سلا بالذات، تميزت بكونها كانت تحمل «الهمّ» الثقافي أكثر من غيرها، ولربما كانت تميل، إن لم يكن إلى اعطاء الأولوية للثقافي على السياسي، فعلى الأقل إلى الجمع بينهما في النشاط الوطني، إنها شخصية سعيد حجي (١٩١٢ ـ ١٩٤٢) الذي خطفته المنون في عز شبابه بعد أن برز كألمع وجه في الثقافة المغربية مع أواخر الثلاثينات. ويهمنا هنا أن نتعرف على كيف اندمجت السلفية الجديدة في مشروع ثقافي يبشر به شاب ذو ميول ثقافية عصرية وتحديثية.

لم يترك سعيد حجي أية كتب، ولكن مقالاته في جريدة المغرب اليومية التي كان يصدرها وفي ملحقها الثقافي ثم في مجلة الثقافة المغربية التي كان يصدرها هي الأخرى، وكذا مقالاته في صحف ومجلات أخرى، إضافة الى رسائله ومذكراته[٣٣]، كل ذلك يسيطر عليه هاجس انشاء ثقافة وطنية مغربية تجمع بين ما نسميه اليوم «الأصالة» و«المعاصرة»، ولكن ليس بشكل تلفيقي، بل بصورة تكون فيها المعاصرة مؤسسة على الأصالة، والأصالة مواكبة ومندمجة في المعاصرة. وإذا كان لا بد من مقارنة توضيحية أمكن القول من دون تردد انه إذا كان علال الفاسي أعطى لـ «السلفية الجديدة» في

---

(٣٢) لا بد من التأكيد هنا على أن انقسام الكتلة عام ١٩٣٧ بقيام الحزب الوطني من جهة، وانفصال محمد بن الحسن الوزاني وأنصاره الذين كونوا «الحركة القومية» من جهة اخرى، لم يكن يعكس انقساماً ثقافياً، وإنما كان راجعاً الى الصراع من أجل الزعامة لا غير. وهكذا فالوزاني الذي تخرج من معهد العلوم السياسية في باريس كان معظم أتباعه، بعد انفصاله، من خريجي القرويين المثقفين ثقافة عربية محضة بينما ضم اتباع علال الفاسي معظم اعضاء الكتلة الذين تخرجوا من المعاهد الفرنسية إضافة الى خريجي جامعة القرويين. هذا ويبدو أنه من الضروري ادخال وضعية عائلة الوزانيين عند محاولة تفسير تصويت أغلبية أعضاء الكتلة الى جانب علال الفاسي. فالوزانيون كانوا أصحاب زاوية، وقد اتهموا في وقت من الأوقات بإقامة علاقات مع إحدى الدول الاجنبية، بينما كانت عائلة الفاسي أو بعض افرادها على الأقل ممن تزعموا الحركة الدستورية زمن السلطانين عبد العزيز وعبد الحفيظ كما رأينا سابقاً.

(٣٣) ألّف الاستاذ أبو بكر القادري كتاباً عن سعيد حجي في جزءين، الأول عن: حياته ونشاطه السياسي والفكري، والثاني يضم: مجموعة من مقالاته ورسائله (الدار البيضاء: دار الثقافة، [د. ت.]).

المغرب مضموناً ليبرالياً كما بيّنا سابقاً، فإن ما كان يريده سعيد حجي هو اعطاء الحداثة مضموناً وطنياً وعربياً. لقد كان علال يعمل على تحديث الأصالة، أما حجي فكان يحلم بتأصيل الحداثة. وإذا كان الوقت لم يحن بعد لتحليل مجمل فكر سعيد حجي، نظراً لكوننا ما زلنا نفتقد كثيراً من نصوصه، فإن الفقرات التالية تعطينا صورة واضحة عن نوع «الهمّ» الثقافي الذي كان يحمله.

يقول سعيد حجي في مقالة بعنوان «الحلقة المفقودة في نهضتنا الفكرية»: «يكاد المغربية لا يعرفون دراسة اللغة الفرنسية إلاّ في صورة واحدة (. . .) فمدارسنا تعتبر اللغة الفرنسية لغة أولى من بين اللغات التي تلقن، فهي تهيء التلميذ المغربي كما تهيء التلميذ الفرنسي. ولكن من الواضح أن كل مغربي متخرج منها إذا لم يكن ذا اتجاه قوي لاتقان العربية والتضلع في آدابها وعلومها سيضاف إلى لائحة المثقفين الفرنسيين من دون أن يستفيد منه الوسط الفرنسي حيث يوجد ألوف النابغين المقتدرين، ولا يستفيد منه الوسط المغربي حيث لا يستطيع أن يجعل اللغة الفرنسية واسطة بينهما. والذي يستطيع أن يدرس النهضة العربية ودعائمها يجد هناك صورة أخرى للاستفادة من اللغات الأجنبية الحية، هي غير الطريقة المتبعة بالمغرب، وذلك بالتمكن أولاً في اللغة العربية بواسطة الثقافة القديمة ودراسة لغة أجنبية دراسة استفادة في ناحية من النواحي العلمية أو الأدبية، لادراسة تخصص (. . .). إن أعلاماً من دعائم النهضة العربية يفوقون الحصر مثل طه حسين وهيكل وزكي مبارك والزيات وغيرهم في مصر والجابري وخليل مردم وغيرهما في سورية، لو اطلع الشاب المغربي المثقف ثقافة حديثة على أطروحاتهم وأبحاثهم بلغة أجنبية لوجدها في مستوى وسط من ناحية الأسلوب واللغة، بينما هم في البيان العربي آية من آيات نهضته (. . .) إن إيجاد مثل هذه الطائفة في وسطنا ضروري لتكوين نهضة صحيحة. ولذلك يجب أن يتجه أبناء القرويين إلى دراسة اللغة الفرنسية بعد أن يتمكنوا من اللغة العربية (. . .) وايجاد هذه الحلقة المفقودة بين المثقفين هو الذي يضمن للمغرب نهضة فكرية صحيحة تهضم إنتاج المدنية العصرية وتنتج للمغرب وللعربية آثاراً يكتب لها الخلود»[34]. . . ويلاحظ سعيد حجي في مقالة أخرى أنه «إذا كانت الكتابة المغربية تطورت تطوراً يمكن تسجيله فإن التفكير المغربي لم يتطور تطوراً محسوساً، بل ما زال يأخذ صيغة الماضي العتيق وما زالت دعائم الثقافة المغربية تبني على عناصر واهنة كل الوهن، ضعيفة كل الضعف، فإن انتاج التفكير المغربي المعاصر (أواخر الثلاثينات) واتصالنا بالحياة الغربية الجديدة لم يساعد على انقلاب جوهري في مقاييسنا العقلية وطرق فهمنا للحياة، بل ما زلنا نخضع في أغلب مظاهر حياتنا الفكرية والاجتماعية لصور بالية ورثناها من الماضي لأزمتنا في العصور المتأخرة ومن الجمود الذي عم جميع مظاهر حياتنا منذ قرنين أو ثلاثة. ولذلك فإن الكتابة المغربية ينقصها التفكير العميق والدراسة المتينة والاتصال الوثيق بآثار الماضي الحافل وانتاج التفكير الانساني المعاصر»، والسبيل إلى ذلك أن يتعلم خريجو القرويين لغة أجنبية يطلون بها على الفكر العالمي المعاصر، ويعمل خريجو المدارس العصرية (الفرنسية) على اتقان اللغة العربية «لينشروا الآراء الجديدة بلغة تفهمها جماهير المتعلمين»[35].

ويطرح حجي واقع التخلف في المغرب على عهده ويلاحظ أن «البون شاسع بين مدنية العصر والحياة التي نحياها: فبينما مدنية العصر تمثل النشاط، نمثل (نحن) الخمول، وبينما مدنية العصر تتكيف في المعرفة الحقة في جميع الحياة إذا بالجهالة تخيم من جميع نواحينا، وبينما المدنية العصرية تعلمك أن تعيش للجموع، إذا نحن لا نرعى إلاّ مصالحنا الشخصية، ويعلن كل واحد منا في كل مناسبة: بعدي الطوفان». وللخروج من هذه الوضعية المتخلفة لا بد من الأخذ بأسباب المدنية وغرس جذورها في المجتمع علماً بأن «المدنية تتكوّن من عنصرين: عنصر انساني هو ما يبثه العلم في الوسط، وعنصر شعبي هو ما تكونه مجموع التقاليد المحلية. فالعنصر الأول

---

(٣٤) انظر المقالة في: القادري، ج ٢، ص ٧٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

سنقتبسه أين صادفناه بعد أن أضعناه مدة مضت، والعنصر الثاني لا يقتبس من الغير وإنما يكتشف في الأمة، ويعمل على احيائه واستثماره بمزجه وتفاعله مع العنصر الأول، وبذلك نحيي المدنية المغربية التي ظل نورها يسطع طيلة القرون الوسطى»[٣٦].

لقد طرح حجي (توفي في آذار/مارس ١٩٤٢) اشكالية النهضة الفكرية في المغرب. هذا الطرح الواعي في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات. وكما هو واضح مما نشر من انتاجه، فلقد كان النموذج الذي يستوجبه في قضية التحديث الثقافي هو النموذج المشرقي كما يتمثل في «عمالقة» الفكر في مصر والشام في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن. غير أن هذا لا يعني أنه كان في حلمه الثقافي النهضوي يريد للمغرب، ولا لأي بلد عربي آخر، الوقوف عند تقليد مفكري مصر والشام بل كان يرى «أن من الواجب على جميع الدول العربية أن تتنافس وتتبارى حتى تستطيع كل واحدة منها اللحاق بركب الزعامة وتنتزعها من شقيقتها» وهكذا يتطور انتاج الشعوب العربية جميعها، فلا يبقى أدب أي قطر عربي راكداً بل يتقدم بدافع التنافس. فالحياة البشرية ـ كما يقول «لا تسير بباعث التضامن بل بباعث التنافس» ويستدل على ذلك بحالة الثقافة في المغرب في القرون الوسطى فيقول: «على أن التنافس كان أكبر عامل لنهضة الأدب في المغرب، تلك البلاد التي لم يكن أهلها يعرفون العربية. ولو كان هناك تضامن لاكتفى المغرب بتراث المشرق». ولم يكن حجي في هذا يفكر بروح قطرية اقليمية، بل بالعكس كان يفكر عربياً فيقول: «على أي أساس ينبغي أن ترتكز عليه النهضة الأدبية في العالم العربي؟». وهذا الأساس في نظره هو التنافس، لأن التنافس ـ كما يؤكد ـ «يدفع الشعوب العربية إلى أن تجعل من أدبها أدباً عالمياً بعد أن يكون قفز من إقليميته الضيقة فيكتب له الخلود ويحتل مكانته بين الأدب العالمي الخالد». وهذا التنافس يجب أن يتجه إلى انتاج المستقبل، أما انتاج الماضي أي التراث فلا معنى للتنافس فيه في الحاضر، بالانشغال مثلاً بالتمييز فيه بين ما هو عربي وما هو إسلامي. إن التراث العربي الإسلامي هو في نظره تراث من الجميع إلى الجميع، ذلك «لأن اختلاط الشعوب التي دانت بالإسلام لم يكن اختلاطاً وكفى بل امتزاجاً محيت فيه شخصية الفرد أمام تيار المجموع»[٣٧].

مع سعيد حجي اذاً، وقد كان كما قلنا من أبرز الشبان الواعين في صفوف الكتلة التي قادت العمل الوطني في مغرب الثلاثينات، أخذت المسألة الثقافية تفرض نفسها قضية وطنية وقضية مستقبل. وستكون مجلة رسالة المغرب[٣٨] التي صدرت عام ١٩٤١، وكأنها لتخلف مجلة حجي وصحيفته. وكان قد توفي كما قلنا عام ١٩٤٢، وستكون رسالة المغرب من أبرز المجلات المغربية[٣٩] التي

---

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٣٨) صدرت بادارة الفقيه محمد غازي.

(٣٩) لقد اقتصرنا في هذا البحث عن الكتلة ـ الانتليجانسيا كما تشكلت في منطقة الحماية الفرنسية. ولا بد من الاشارة هنا الى الدور الذي قامت به جماعة تطوان التي كان على رأسها «ابو الوطنية المغربية» عبد السلام بنونة الذي أسس عام ١٩٢٣ مدرسة حرة في تطوان وعمل هو وتلامذته على نشر الثقافة العربية هناك والاتصال بقادة التحرير العربي آنذاك. وقد بقيت جماعة تطوان تنسق العمل مع الكتلة الى حدود عام ١٩٣٦ حين قام فرانكو بانقلابه الفاشي فاستقلت بنفسها وتأسس هناك حزب الاصلاح هذا. وتجدر الاشارة الى أن جماعة تطوان كانت قد بادرت الى تقديم مطالب اصلاحية الى السلطات الاسبانية قبل ان تقدم كتلة فاس ـ الرباط ـ سلا دفتر المطالب الى السلطات الفرنسية.

استقطبت الأنتليجانسيا المغربية الجديدة التي كان كثير من أفرادها يحمل ثقافة مزدوجة بدرجة ما. ويمكن القول عموماً إن الإشكالية الثقافية التي كانت تصدر عنها وتعالجها انتليجانسيا ـ ما بعد الكتلة، في الأربعينات وأوائل الخمسينات، هي الاشكالية نفسها التي دشن القول فيها سعيد حجي. وحتى لا نطيل، وتجنباً للتكرار، نقتصر هنا على نموذج واحد يستعيد في أوائل الخمسينات، وبالضبط عام ١٩٥٢، الطرح نفسه الذي عالج فيه سعيد حجي المسألة الثقافية في المغرب.

كتب عبد القادر العمراني تحت عنوان «حاجتنا إلى ثقافة مزدوجة»: ««توالت الصرخات منذ عدة سنين وتكاثر تساؤل اليقظين من بني الأمة عن الأسباب العميقة لهذه الأزمة، أزمة الانتاج الثقافي التي تجتاح المغرب فتلقي في النفوس الحيرة والقلق والتخوف من عواقبها الوخيمة. ففي الوقت الذي نرى فيه المغرب يخطو خطوات واسعة إلى الأمام، ويسجل تقدماً يدعو إلى التفاؤل في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية نرى أنه من الناحية الثقافية، أو بتعبير أدق من ناحية الانتاج الثقافي قد ظل كما كان عليه منذ أزيد من عشر سنين لم يلاحظ فيه أي تطور في الكم ولا في الكيف». ويتساءل: «فما هي الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة الغريبة ؟» ويجيب ملاحظاً أن الأزمة ستستمر لمدة أطول: «ذلك لأن العناصر التي من شأنها أن تنتج انتاجاً يفي بما تتطلبه روح العصر من جهة ومقومات القومية المغربية من جهة أخرى، هم أبعد الناس عن أن يؤدوا رسالتهم الثقافية كما يجب، سواء منهم الذين أشبعوا بثقافتنا الوطنية التقليدية أو بالثقافة الغربية الخالصة. فالأولون قد فشت بضاعتهم العلمية وانعدمت لديهم كثير من الوسائل الثقافية التي من شأنها أن تجعلهم دوماً وعلى استمرار في ركب قافلة الانسانية التي تحث السير وتسرع الخطوات. أما الآخرون فلهم من ثقافتهم الغربية الخالصة ما يجعلهم غرباء في أمة هي أمتهم وفي مجتمع هو مجتمعهم». ويمضي الكاتب في تحليل حالة كل فريق وامكاناته ليخلص إلى نتيجة أن الحل الذي من شأنه أن يخفف من حدة هذه الأزمة ويقصر من أمدها هو «الاعتراف بأن المثقف المغربي (...) في حاجة إلى أن يجمع بين الثقافتين ويلقح احداهما بالأخرى (..) فإذا نحن أبينا إلاّ الاستمرار في ذلك الظن الخاطىء الذي يرى أن ثقافتنا التقليدية بمفردها كفيلة بأن تهيء لنا شباناً مثقفين خليقين بحمل هذا الاسم فإن الأزمة لن تزداد الا تعقداً وخطورة». ويختم الكاتب مقالته بعبارة لها دلالة خاصة بالنسبة الى موضوعنا فيقول: «هذا وان الضرورة الملحة العاجلة لتقضي بمحاولة التقريب بين العنصرين قصد التفاهم والتعاضد والتعاون كخطوة أولى للمصاهرة والازدواج ثم النسل والانتاج»[٤٠].

لماذا هذه «الضرورة الملحة العاجلة للتقريب بين العنصرين»، بين المثقفين ثقافة تقليدية، عربية إسلامية خالصة، وبين المثقفين ثقافة غربية عصرية؟ لماذا هذه الدعوة الملحة من أجل العمل على «التفاهم والتعاضد والتعاون بينهما؟»، هل حدث جفاء أو قطيعة بينهما. وبعبارة أخرى هل انتهى مع بداية الخمسينات زمن الكتلة ـ الانتليجانسيا وامتداداتها؟

أسئلة تتطلب الاجابة عنها تدشين مرحلة أخرى من البحث.

---

(٤٠) رسالة المغرب، السنة ١١، العدد ١٣٩ (نيسان/ ابريل ١٩٥٢)، ص ٦٨.

ثانياً: الدولة والعلماء.. والجماعات الإسلامية أو كيف تتطور العلاقة بين السياسي والديني في المغرب الحديث

١ ـ فترة التحول: «ثورة» ثقافية ـ اجتماعية

لا شك أن الباحث الذي يتعقب تطور الأوضاع في المغرب الأقصى طوال القرن الماضي والنصف الأول من القرن الجاري سيلاحظ أن هذا البلد بدأ يعرف تحولاً تدريجياً في بعض المجالات، على الأقل، منذ الأربعينات من القرن الماضي وأن هذا التحول أخذ يكتسي أبعاداً عميقة وشاملة مع أوائل هذا القرن، وبخاصة بعد فرض الحماية الفرنسية عليه عام ١٩١٢، ليبلغ أوجه مع الأربعينات. وهذا التطور التدريجي، في مجال الفكر خصوصاً، هو الذي حاولنا إبراز أهم معالمه ومراحله في الصفحات الماضية.

ومع ذلك، فإن هذا الباحث نفسه لا بد أن يعيد ترتيب مراحل خط التطور في ذهنه، إذا هو أراد رصد المنعطف الذي يسجل انتقال الأوضاع العامة في هذا البلد من وضعية «المجتمع التقليدي»، المنتمي بكل مكوناته إلى القرون الوسطى، إلى وضعية «المجتمع الحديث» كما تحددت أسسه ومظاهره في أوروبا القرن التاسع عشر والعشرين. ذلك أن عملية تحديث المجتمع المغربي سارت ببطء شديد، وفي نطاق محدود، إلى حدود الثلاثينات من هذا القرن، أما بعد ذلك، أعني من منتصف الثلاثينات إلى منتصف الخمسينات (تاريخ استقلال المغرب) فقد تحولت تلك العملية البطيئة إلى «حملة» مكثفة شملت مختلف الميادين، حملة تسارع الزمن وتتخطى كل الحواجز لا يثنيها شيء عن الاتجاه إلى المستقبل والارتماء في أحضانه. بالفعل كان التحول خلال تلك الفترة (منتصف الثلاثينات إلى منتصف الخمسينات) يتم في جميع الميادين على شكل طفرة. ولما كان المجال هنا لا يسمح بابراز جميع مظاهر هذا التحول وعوامله، وبالخصوص منها ما يتعلق بالظروف الدولية وبانتقال رؤوس الأموال الفرنسية إلى المغرب بسبب الحرب العالمية الثانية وبالتالي تكثيف عملية غرس الاقتصاد الحديث الاستعماري وبنياته، الشيء الذي رافقه نشوء طبقة عاملة مغربية يزداد عددها ويتعمق وعيها باستمرار... لمّا كان المجال لا يتسع لابراز هذه الجوانب الأساسية من التحول الذي عرفه المغرب آنذاك فإننا سنقتصر هنا على الجوانب التي تهم موضوعنا مباشرة، أي تلك التي تتعلق بالتحول الذي شهدته العلاقة بين السياسي والديني في المغرب الحديث الذي بدأ تكونه مع تكون الحركة الوطنية ابتداء من الثلاثينات من هذا القرن.

لا شك أن المرء سيرتكب خطأً فاحشاً إذا هو اعتقد أن الحركة الوطنية في المغرب كانت مجرد حزب أو أحزاب سياسية تطالب وتناضل من أجل الاستقلال، وبمعنى آخر إذا هو اقتصر على النظر اليها من خلال عملها السياسي وحده. فعلاً لقد قامت الحركة الوطنية المغربية كحركة سياسية تطالب بالاصلاحات، مباشرة عقب تمكن الفرنسيين والاسبان من إسكات بنادق ثورة ابن

عبد الكريم في جبال الريف واعتقال هذا الأخير ونفيه (١٩٢٦) ثم محاصرة الجيش الفرنسي لما تبقى من جيوب المقاومة الشعبية المسلحة في الأطلس والصحراء. غير أن الذي حدث في الواقع ليس مجرد قيام حركة سياسية في المدن بعد فشل ثورة الجبال، بل إن ما حدث في الحقيقة هو تدشين «ثورة» اجتماعية ثقافية تدعمها ذكريات وأمجاد ثورة مسلحة قريبة العهد، كما تستفزها وتستحثها على التجذر والانتشار التحديات التي مارستها على الشعب المغربي السياسة الاستعمارية الفرنسية على صعيد الهوية الوطنية (الظهير البربري) كما على صعيد المجال الحيوي الاقتصادي (سلب المغاربة أراضيهم الخصبة وتسليمها للمعمرين) إضافة إلى الممارسة القمعية المشفوعة بمحاولة إنشاء قوة ثالثة من بعض رجال الطرقية الصوفية وبعض العناصر الاقطاعية، قوة ثالثة تكون موالية لدولة الحماية معارضة بل محاربة للحركة الوطنية.

«ثورة» اجتماعية وثقافية، وليس فقط حركة سياسية. ذلك هو الوجه الحقيقي للحركة الوطنية المغربية كما عرفها المغرب ما بين منتصف الثلاثينات ومنتصف الخمسينات. إن التاريخ السياسي لهذه الحركة معروف، وهو بعد لا يهمنا هنا، ولذلك سننصرف تواً إلى إبراز ذلك الدور الفعال والحاسم الذي قامت به في عملية التحول المشار إليها آنفاً: تحول المغرب من وضعية المجتمع التقليدي القروسطي إلى وضعية المجتمع الحديث، مجتمع القرن العشرين.

يجمع جميع الذين تحدثنا إليهم من أولئك الذين كانوا في سن الشباب والكهولة خلال الثلاثينات من هذا القرن أن سكان المغرب كانوا إلى ذلك الوقت موزعين جميعاً، وبدون استثناء، على الزوايا والطرق الصوفية، وأن الولاء للزاوية أو الطريقة كان أقوى وأعمق في النفوس من أي ولاء آخر يربط الشخص بموضوع ما، مادياً كان أم معنوياً. وإذا كان الاحصاء الذي قامت به ادارة الحماية الفرنسية عام ١٩٣٩ قد سجل ٢٢٧٤١٧ شخصاً اتباعاً رسميين للطرق الصوفية الموجودة يومئذ (من أصل ٥٨٨٠٦٨٦ نسمة: عدد سكان المغرب آنذاك حسب التقديرات الرسمية) فإن هذا الرقم لا يعبر عن واقع الأمور كما كان فعلاً، ذلك لأن الاحصاء اعتمد ما صرح به رؤساء الزوايا ومشايخ الطرق. وفضلاً عن أن هؤلاء لم يكونوا يضبطون بصورة دقيقة عدد اتباعهم في جميع النواحي، فإن كثيرين منهم لا بد أن يكونوا أدلوا بعدد هو أقل كثيراً من الحقيقة، تمويهاً على ادارة الحماية. أضف إلى ذلك أن الاحصاء المذكور لا يشمل أتباع ذلك العدد الكبير جداً من الزوايا الصغيرة المحلية المستقلة بنفسها[٤١]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه سيكون من الخطأ اعتماد الرقم المذكور كما هو لمعرفة نسبة اتباع الطرقية في المغرب إلى مجمل سكانه. إن النسبة التي يعطيها ذلك الرقم وهي ٣,٨ بالمائة مغلوطة تماماً، لأن الانتماء إلى طريقة صوفية لم يكن يخص الشخص كفرد بل كان يعني انتماء جميع أعضاء أسرته. وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا الاحصاء قد أجرى عام ١٩٣٩ أي بعد مرور سنوات عدة على الحملة المكثفة التي قامت بها الحركة الوطنية (السلفية الجديدة) ضد الطرقية، استطعنا أن نتصور ما كان عليه الوضع قبل قيام هذه الحملة، أي قبل الثلاثينات.

---

(٤١) Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc,* Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 2 (Paris: Peyronnet et Cie, 1951), vol. 2., p. 117.

على أن أهمية الحملة التي قامت بها الحركة الوطنية المغربية ورجالها السلفيون الجدد ضد الطرقية، وما ارتبط بها من أنواع الشعوذات، ليست راجعة فقط الى أنها كانت توجه ضربات في الصميم الى بُنى المجتمع القديم، بل هي راجعة كذلك الى كونها أخذت تغرس مكان هذه البنى القديمة المتخلفة بُنى جديدة، بنى «الحزب» التي يؤسسها لا الولاء للطريقة أو الشخص، بل الولاء للوطن وللمشروع الذي يقدمه الحزب عن المستقبل. وإذا أضفنا الى هذا ما رافق ذلك من قيام تنظيمات نقابية، عمالية وطلابية، وتأسيس مدارس وطنية حرة وحملة النهوض بالمرأة وتحريرها من الحجاب والدفع بها الى المدرسة والعمل . . . الخ. أدركنا أي عمل تحديثي، بل أية ثورة تحديثية قادتها الحركة الوطنية المغربية، السلفية الشكل الليبرالية المضمون، خلال مسيرة كفاحها السياسي من أجل الاستقلال.

٢ ـ الارستقراطية المدينية. . والأطر الشعبية

تحدثنا في الصفحات الماضية عن بعض مظاهر التحول الذي عرفه المغرب، ما بين الثلاثينات والخمسينات، في الميدانين الاجتماعي والثقافي، وأبرزنا دور الحركة الوطنية الأساسي والفعال في عملية تحديث المجتمع المغربي، ولكننا لم نتعرض للتحول الذي كان يجري خلال الفترة نفسها داخل الحركة الوطنية نفسها. والواقع انه اذا كان من الممكن إغفال ذلك التحول عند الحديث عن دور الحركة الوطنية في الكفاح السياسي، أو في التحديث الاجتماعي والثقافي قبل الاستقلال، باعتبار أن ما كان يجري داخل الحركة الوطنية من تناقضات وصراعات صامتة لم يكن له كبير أثر على نشاطها الوطني العام، فإن فهم الصراعات التي برزت واضحة داخل الحركة الوطنية مع بداية الخمسينات، والتي أخذت تستفحل لتنفجر بعد إعلان الاستقلال بثلاث سنوات فقط، يتطلب الكشف عن جذورها التي تمتد بعيداً في الواقع المغربي كما تشكل تاريخياً.

لقد حرصنا في مقدمة هذه الدراسة على إبراز وحدة الكيان المغربي، كما عملنا في الفقرات الماضية على إبراز مظاهر الوحدة في الحركة الوطنية المغربية. ولكن ذلك لا يعني أن المجتمع المغربي كان يخلو من ظاهرة «التراتب الاجتماعي»، ولا أن الحركة الوطنية المغربية كانت تخلو من أثر هذا التراتب وامتداد مفعوله الى صفوفها، بل يمكن القول انها عملت، من خلال نشاطها وديناميتها على إبرازه وبلورته، سواء في جسم المجتمع أو في هيكلها التنظيمي. لقد فضلنا هنا استعمال مفهوم التراتب الاجتماعي (Stratification sociale) على مفهوم «الصراع الطبقي»، لأن المفهوم الأول أوسع وأكثر تعبيراً عن الظاهرة التي نحن بصددها، هذا مع العلم بأن التراتب الاجتماعي يقوم هو نفسه على جملة من «الفوارق» بينها الفوارق الطبقية. وغني عن البيان أن المجتمعات البشرية كيفما كان نوعها، سواء في المدينة أو في البادية، لا تكاد تخلو من ظاهرة التراتب التي تعني وجود درجات أو مراتب بعضها فوق بعض في جسم المجتمع. وما يهمنا هنا من أنواع التراتب الاجتماعي، هو ذلك الذي تنعكس فيه ومن خلاله ظاهرة السلطة في المجتمع، سواء أكانت سلطة إقتصادية أم اجتماعية أم سياسية أم ثقافية.

وفي المغرب، كما في بلدان كثيرة في الوطن العربي ظلت «الطبقة المسيرة» المالكة للسلطة الاقتصادية (التجارة أساساً) والاجتماعية (النسب والحسب أساساً) والثقافية (علماء الدين أساساً) والممارسة للسلطة السياسية (الموظفون الكبار داخل جهاز المخزن) من أبناء المدن في الغالب ومن الارستقراطية المدينية المتجذرة في الحواضر الكبرى خاصة. نعم كان هناك الى جانب هذه الارستقراطية المدينية التي كانت على قمة الهرم الاجتماعي في المدن أرستقراطية قبلية على قمة الهرم الاجتماعي في البادية. والذي حصل في تاريخ المغرب هو أن الثورة تقوم بها البادية عادة بزعامة ارستقراطية قبلية بدوية، وعندما تنجح في القضاء على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة تقوم الارستقراطية المدينية بـ «البيعة» وتقديم «الولاء» ثم تبقى بالتالي في ذات المرتبة الاجتماعية التي كانت لها من قبل، فتمارس وظيفتها كـ «طبقة مسيرة» تمتلك سلطة العلم والجاه والتجارة، وتمارس السياسة في ظل «حاكم الزمان» الذي سرعان ما تبتلعه «الحضارة» - بمفهوم ابن خلدون: عادات الترف والرفاهية - فينفصل عن القبيلة أو التحالف القبلي الذي كان يشكل القوة العسكرية التي رفعته الى سدة الملك، ومن هنا يبدأ الهرم في جسم الدولة الجديدة.

هذه الصورة التي رسمها ابن خلدون لظاهرة قيام الدول وسقوطها صحيحة في مجملها بالنسبة الى تاريخ المغرب. وإذا كانت الطرقية، بعد ابن خلدون، قد قامت أحياناً كثيرة بالدور ذاته الذي قامت به العصبية القبلية، بالمفهوم الخلدوني للكلمة، فإن الطرقية كأطر اجتماعية أو تنظيم ديني لم تلغ القبيلة، وإنما حصل نوع من التداخل بينهما في صورة جعلت الأولى تمثل الطاقة الروحية للجسم الاجتماعي الذي تشخصه الثانية.

وإذا نحن نظرنا الآن الى تاريخ الحركة الوطنية المغربية من هذا المنظور، فإننا سنجد إن ما كنا نسميه من قبل بـ «الانتليجانسيا» - أو النخبة المثقفة - سواء في صورتها التي ظهرت بها كحاملة للايديولوجيا الوهابية، أو للايديولوجيا السلفية النهضوية، أو كجماعة تنشر مفاهيم الحداثة وتخوض معركة الدستور أو كمبشرة بـ «سلفية جديدة»، أو ككتلة للعمل الوطني أو كقيادة سياسية. . . سنجدها تنتمي دوماً الى الارستقراطية المدينية، أي الى «الطبقة المسيرة» نفسها المالكة لسلطة العلم و «الشرف والحسب» وسلطة التجارة والعقار وسلطة الممارسة السياسية في صورة من الصور. وإذا كان تاريخ المغرب في خطوطه العامة قد تحرك دوماً، حسب نظرية ابن خلدون، عبر حركة «دورية» تبتدىء من ثورة مسلحة تقودها الأرستقراطية القبلية لتنتهي الى قيام دولة تسيرها الأرستقراطية المدينية، فإن المجال التاريخي لهذه الحركة قد انتهى بفرض الحماية الفرنسية على المغرب، وكان آخر نفس فيه، هو تلك الثورة المسلحة التي قامت في جبال الريف وفي الأطلس والصحراء ضد الاحتلال الفرنسي والتي انتهت عملياً في أوائل الثلاثينات، أي في الوقت ذاته الذي قامت فيه الحركة الوطنية في صورة كتلة العمل الوطني التي خرجت بدورها من صفوف الأرستقراطية المدينية كما بينا سابقاً (جماعات فاس - الرباط - سلا). لقد انتقلت الزعامة الوطنية إذاً من الأرستقراطية القبلية المسلحة «الثورية» الى الأرستقراطية المدينية «الإصلاحية». وهكذا جرى على الحركة الوطنية المغربية ما جرى على التاريخ المغربي ككل. لقد انبثقت هذه الحركة حركة مقاومة مسلحة في البادية (من جبالنا طلع صوت الأحرار ينادينا للاستقلال. . . نشيد وطني) لتسلم «الأمانة» الى الأرستقراطية المدينية في

الحواضر الرئيسية التي ستتولى الكفاح السياسي من أجل الحفاظ على كيان المغرب، واستعادة استقلاله (مغربنا وطننا روحي فداه... نشيد وطني آخر). غير أن دور «الجبل» لم ينته بتسليم «الأمانة» الى المدن، بل إن استقلال المغرب لن يتحقق الا عندما تبلغ الحركة الوطنية في المدن درجة من التطور جعلت الانتقال الى «الجبل» مرة ثانية أمراً ممكناً بل ضرورياً. وهكذا قامت الثورة المسلحة في الجبال (جيش التحرير) ولكن ليس بزعامة الارستقراطية القبلية هذه المرة، بل بزعامة أبناء البادية الذين استوطنوا المدن وناضلوا في صفوف الحركة الوطنية، الى أن حصل فيها تطور نوعي أفرز قيادات شعبية جديدة، هي التي تولت تنظيم المقاومة المسلحة في المدن وانشاء جيش للتحرير في الجبال، سرعان ما وجدت فرنسا نفسها ازاءه مضطرة الى الدخول في مفاوضات مع القيادات السياسية للحركة الوطنية، والاعلان عن استقلال المغرب، قبل أن يفلت الأمر من يدها كلية.

ربما يتساءل القارىء: وما علاقة هذا كله بموضوع بحثنا: العلاقة بين السياسي والديني، بين الدولة والعلماء، بين جمعيات هؤلاء الرسمية والجماعات الدينية المعارضة السرية في المغرب المعاصر؟ الواقع أن أي حديث عن أي مظهر من مظاهر التطور الذي عرفه المغرب بعد الاستقلال، سيكون حديثاً مختزلاً للتاريخ وللعوامل الفاعلة فيه، إذا هو لم يستحضر المعطيات السابقة. نعم، نحن لا نجعل من «الصراع بين البادية والمدينة» المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب، ولا القانون الذي يفسر جميع الأحداث، بل إننا بالأحرى نرفض استعمال هذه العبارة تجنباً للخلط واللبس. ومع ذلك، فإن التطور الذي عرفه المغرب ويعرفه منذ الأربعينات، على الأقل، الى اليوم سواء على المستوى الميكروسكوبي أو المستوى الماكروسكوبي، لا يمكن فهمه الا إذا نظر اليه من زاوية الصراع، الصامت حيناً المنفجر حيناً، من أجل كسر الحلقة التي جعلت السلطة العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية محتكرة من طرف الارستقراطية المدينية وتورث داخلها، الصراع من أجل تحقيق «تكافؤ الفرص» بين جميع أبناء المغرب، سواء أكانوا من المدن أم من البادية. وتاريخ الحركة الوطنية المغربية، تاريخ تطورها الداخلي، منظوراً اليه من هذه الزاوية، إنما هو في الحقيقة تاريخ تشكل نقيضها، الذي سيخرج من جوفها لا دفعة واحدة بل على دفعات.. وعلى جميع المستويات.

وهكذا فعلى مستوى العمل السياسي والنضالي، أدت التطورات التي عرفها المجتمع المغربي مع غرس بنى الدولة الكولونيالية فيه، وما رافق ذلك من هجرة السكان الى المدن ونشوء طبقة عاملة وأخرى متوسطة... أدت تلك التطورات الى ظهور كوادر وقيادات محلية متوسطة ولكن شعبية في صفوف الحركة الوطنية، كوادر وقيادات تتجه أكثر فأكثر الى تجذير العمل السياسي وتطويره من عمل إعلامي دعائي الى نضال شعبي مشخص في إضرابات وتظاهرات، ثم في مقاومة مسلحة منظمة. وبما أن هذه القيادات المحلية الشعبية كانت تتحرك في الخفاء أو «تتوالد» بسرعة، كلما اعتقلت طائفة منها قامت أخرى محلها، فلقد لجأت سلطات الحماية الى اعتقال شبه دوري لزعماء الحركة الوطنية والاحتفاظ بهم في السجن أو المنفى، للضغط على القيادات الشعبية وإرغامها على الكشف عن نفسها، أو الوقوف عند حدود معينة في عملها التحريضي... غير أن عملية «أخذ الرهائن» هذه لم تعمل إلا على إتاحة الفرصة للقيادات الشعبية المحلية لتتولى مسؤولية قيادة النضال

الشعبي على الصعيد الوطني بدون «كوابح». . . . وكانت هذه القيادات الشعبية تنتمي كما قلنا الى أوساط تقع خارج حلقة الأرستقراطية المدينية، مما جعل الصراع بينها وبين القيادات المنتمية الى هذه الارستقراطية يتبلور أكثر فأكثر ويتخذ أبعاداً متنوعة اقتصادية، اجتماعية، ثقافية. . . الخ. وهكذا فكما خرج قادة المقاومة وجيش التحرير من صفوف تلك القيادات الشعبية المحلية، أخذت تبرز تشكيلات من «العلماء» داخل الحركة الوطنية نفسها، محاولة هي الأخرى كسر الحلقة الأرستقراطية نفسها على المستويين العلمي والثقافي، وبالتالي على مستوى القيادة الفكرية، ومن ثم السياسية، في المجتمع. فكيف ستتعامل الطبقة المسيرة في المغرب المستقل مع هذا النوع الجديد من «العلماء»؟ ذلك ما سنشرحه في الفقرة التالية.

٣ ـ ذكرى تأسيس «القرويين» و «رابطة العلماء»

كانت كتلة الانتليجانسيا التي قادت الحركة الوطنية تتألف أساساً، كما أوضحنا ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة، من ثلاث جماعات، جماعة فاس وجماعة سلا وجماعة الرباط، وكانت كلها تنتمي الى أوساط الأرستقراطية المدينية. وبفعل التطورات التي شرحناها سابقاً أخذت تبرز، ابتداء من أواخر الأربعينات، داخل الحركة الوطنية «كتل ثقافية» جديدة منها جماعات درست في المعاهد الدينية ومنها درست في المدارس الوطنية الحرة، إضافة الى الجماعات التي تخرجت من مدارس «الأعيان» والمدارس الأهلية والثانويات الاسلامية والمعاهد الأوروبية. وعلى الرغم من هذا التنوع والتعدد، فإن معظم هذه الجماعات الثقافية كانت تؤطرها الحركة الوطنية، وكان أفرادها يشكلون كوادر الحركة وأطرها المتوسطة. ولكن عندما بدأت الجامعات الدينية (القرويون بفاس وكلية ابن يوسف بمراكش) تنتج علماء من أوساط شعبية يمارسون العمل الوطني تحت قيادة الزعماء المنتمين الى الأرستقراطية المدينية، بدأت تظهر «جمعيات للعلماء» خارج أوساط الأرستقراطية المذكورة لتشكل عنصراً جديداً يتهدد الزعامة الثقافية للأرستقراطية المدينية.

ولعل أولى هذه «الكتل» الثقافية الجديدة هي «جمعية علماء سوس» التي برزت مع أوائل الخمسينات حول المعهد الاسلامي في مدينة تارودانت (جنوب المغرب) الذي قامت بتشييده لنشر الثقافة العربية الاسلامية، وتعميق جذور الوطنية المغربية المناضلة ضد الحماية الفرنسية في مناطق الجنوب. ولكن هذه الأهداف التي قامت من أجلها الجمعية، وعملت في إطارها، لا ينبغي أن تخفي علينا واقعاً آخر، وهو أن قيام جمعية للعلماء خارج جامعة القرويين كان في حد ذاته عملاً جريئاً لكسر حلقة العلماء التقليديين المنتمين الى الأرستقراطية المدينية. وبعد «جمعية علماء سوس» قامت «جمعية علماء مراكش»، وتوالت جمعيات أخرى مماثلة. وعندما استعاد المغرب استقلاله عملت السلطة المركزية ومعها القيادة السياسية الوطنية على جعل «علماء المغرب» ينضوون تحت جمعية مركزية واحدة. وهكذا أعلن عن تأسيس «رابطة علماء المغرب» بمناسبة احياء الذكرى المئوية بعد الألف لتأسيس جامعة القرويين وبرعاية الدولة وأجهزتها الادارية. ومنذ ذلك الوقت (١٩٥٨) والعلماء «مؤطرون» داخل «الرابطة». ولكن أي نوع من التأطير ولأية أهداف؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، لا بد من التعرف على الوضعية التي آل اليها أمر «العلماء» في المغرب الحديث، مغرب الصراع بين الحركة الوطنية والحماية ومغرب الاستقلال.

لم يتردد كثير من «العلماء» عن إبداء الغضب والامتعاض حينما دعوا الى تأسيس «رابطة» لهم. لقد رأوا فيها آنذاك عملية سياسية يقصد منها «تدجين» العلماء وتالياً «تأميم» دورهم السياسي. وقد ذهب بعضهم الى أبعد من ذلك، فاعتبر الاحتفال بالذكرى المئوية بعد الألف لتأسيس القرويين، وما رافق ذلك من ضغوط من أجل تأسيس «الرابطة» بمثابة «تأبين» لجامعة القرويين نفسها (وهذا تعليق ينسب الى أحد كبار العلماء يومئذ). والحق أن ما صار يشكو منه «العلماء» منذ الاستقلال الى اليوم، إنما هو نتيجة لتطور عام بدأ منذ فرض الحماية على المغرب، وذلك حين أخذ كثير منهم - أي من العلماء - يقبلون التعامل مع إدارة الحماية، وحين استقطبت هذه الأخيرة كثيراً منهم وأصبحت تسخرهم لمصلحتها و «تجعلهم ينطقون بما تريد» كما صرح بذلك أحد قدماء موظفي إدارة الحماية في المغرب. هذا الفريق من «العلماء» فقد، بطبيعة الحال، كل مصداقية أمام الشعب ثم أمام المخزن نفسه (لنذكر فقط بمبايعتهم للسلطان الذي نصبته إدارة الحماية عقب عزل محمد الخامس ونفيه في العشرين من آب/ أغسطس ١٩٥٣) وبالتالي أصبح ينظر اليهم من جملة «الخونة».

وبالعكس من هؤلاء الذين اندمجوا في جهاز دولة الحماية، اختار فريق آخر من «العلماء» العمل الوطني، وكان منهم من عمل في الحركة السلفية وساهم في قيادة الحركة الوطنية منذ قيامها. وعندما بدأ التعاون والتشاور والتنسيق بصورة منتظمة بين الحركة الوطنية والملك محمد الخامس، أصبح «العلماء الوطنيون» يؤدون دورهم الاستشاري لـ «المخزن الوطني»، لا بوصفهم علماء بل بوصفهم أعضاء في القيادة السياسية للحركة الوطنية المناضلة من أجل الاستقلال، كما بينا ذلك في القسم الأول من هذا البحث.

ولكي يدرك المرء أبعاد هذا التحول الذي حصل في مجال العلاقة بين السياسي والديني في المغرب، على عهد الحماية، تكفي الاشارة الى أن اصطلاح «العلماء» أصبح سيىء السمعة تماماً، إذ كان الذهن ينصرف عند سماعه الى اولئك الذين جعلوا أنفسهم بصورة من الصور في خدمة ادارة الحماية الفرنسية. اما العلماء الذين ساهموا في تأسيس الحركة الوطنية وقيادتها، فكان يطلق عليهم اسم الزعماء. إن هذا التغيير على مستوى المصطلح، يعبر عن عمق التحول الذي حصل: فالشرعية الدينية التي كان المخزن قبل الحماية يلتمسها لنفسه من «العلماء»، كما بينا ذلك سابقاً، تحولت الى «شرعية وطنية» يستمدها الجالس على العرش من انضمامه الى صفوف الحركة الوطنية وتبنيه قضيتها، وتعاونه وتشاوره مع قيادتها التي كان من بين أعضائها علماء وطنيون، سلفيون جدد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة هنا الى أن جامعة القرويين، المركز الرئيسي المنتج لفئة «العلماء» في المغرب، أخذ دورها يتقلص بسبب عوامل كثيرة: فاضافة الى ما أصابها من تراجع وانحطاط في القرون الاخيرة، فإن تحولها مع العشرينات والثلاثينات من هذا القرن الى مركز للعمل السلفي الوطني، جعل سلطات الحماية تشدد الرقابة عليها، وتبعد العناصر الوطنية منها، الامر الذي أضعف من سمعتها وأوهن من قوة استقطابها وإشعاعها، وجعلها تصاب بما يشبه

التفكك والانحلال. . . وبالمقابل أخذت تنتشر وتنمو المدارس والثانويات العصرية التي أقامتها سلطات الحماية، والتي كان التعليم فيها باللغة الفرنسية. . . إن هذه التطورات تشير بكل وضوح الى أن جامعة القرويين كانت قد أصبحت مع نهاية عهد الحماية وبداية عهد الاستقلال قابلة فعلاً لـ «التأبين». لقد ورثت «المدارس العصرية»، الفرنسية اللغة، دورها التعليمي تماماً، مثلما ورثت قيادة الحركة الوطنية دور العلماء السياسي، ذلك مظهر آخر من مظاهر التحول العميق الذي عرفه المغرب خلال الثلاثينات والأربعينات، التحول الذي سيجعل المغرب يدخل عهد الاستقلال في إطار جديد، وضمن معطيات وعلاقات جديدة تماماً.

وفعلاً، عندما أعلن استقلال المغرب في ٢ آذار/ مارس ١٩٥٦ كانت جميع أجهزة الدولة الحديثة قد ترسخت فيه وعلى جميع المستويات: في الاقتصاد والادارة والتعليم والصحة والخدمات. . . الخ. ولم يكن عدد المغاربة في هذه الأجهزة يوم اعلان الاستقلال شيئاً يذكر. فكانت ممارسة الاستقلال تعني أولاً وقبل كل شيء، حلول المغاربة محل الفرنسيين في أجهزة الدولة بمختلف مستوياتها. وبما أن الفرنسية كانت هي اللغة الوحيدة المستعملة في جميع المرافق الادارية، وفي المجالات الاخرى كافة فلقد كانت جميع الوظائف والمناصب التي كان يتركها الفرنسيون، يتولاها مغاربة من الذين يحسنون اللغة الفرنسية، خصوصاً في مرحلة «نقل السلطة» التي استمرت مدة طويلة ظل خلالها المسؤولون الفرنسيون السابقون «مستشارين» للمسؤولين المغاربة الجدد. ويعني هذا ان الذين لا يحسنون الفرنسية من المتعلمين، وهم في الغالب خريجو المعاهد الدينية والمدارس الوطنية الحرة، ومعظمهم من أوساط تقع على هامش الأرستقراطية المدينية أو بعيداً عنها، لم يكونوا «مؤهلين» لتولي المناصب الادارية وغيرها في دولة المغرب المستقل. وهكذا فبينما حل معظم أفراد الارستقراطية المدينية محل الفرنسيين على كراسي المسؤولية في مختلف أجهزة الدولة، السياسية منها والاقتصادية والثقافية والادارية، لم يجد خريجو المعاهد الدينية والمدارس الوطنية الحرة، ومعظمهم من الأوساط الشعبية، غير سلك التعليم يلتحقون به، لا كمسؤولين في الوزارة أو في ادارة المدارس، بل مجرد مدرسين للغة العربية والثقافة الإسلامية، نعم كانت هناك شخصيات من أوساط «العلماء» تعين في هذا المنصب «الرفيع» أو ذاك، ولكن مثل هذه التعيينات الاستثنائية كانت «تشريفاً» لا تكليفاً، لقد كان يقصد منها إقامة نوع من التوازن يمكن آلة الدولة الحديثة في المغرب من مواصلة السير، ومع مرور الوقت أخذت الأمور تستقر، وأصبحت الدولة المغربية الحديثة في أيدي العناصر المتعلمة تعليماً عصرياً، في المغرب أو في فرنسا، وأخذ التعريب يشق طريقه، ولو بخطى بطيئة، الى هذه العناصر نفسها. أما «العلماء»، بمن فيهم من العناصر الوطنية، فقد وجدوا أنفسهم بحكم الواقع، مثلهم في ذلك مثل خريجي المعاهد الدينية، على هامش الحياة ـ السلطة. فأصبحوا إما موظفين «شرفيين» كباراً أو «بروليتاريين» من النوع «المتخلف» الذي يقبل الوضعية التي يجد نفسه فيها، وكأنها «قدر مكتوب» فينحصر كل همه في التكيف معها. . .

ومع ذلك بقيت «رابطة العلماء» قائمة، وظلت الدولة تحرص على حياتها وترعى مؤتمراتها، ولكن ليس التماساً لـ «الشرعية الدينية» منها، بل لأغراض أخرى ستتضح في الفقرة التالية.

٤ ـ العلماء والادارة والسياسة

«... وبعد هذا، فما مهمة رابطة علماء المغرب ان لم تكن من حراس الحق والدفاع عنه. فما هي فائدة هذه الرابطة؟ وعلى ما رابطت؟ (...) انما همها عقد مؤتمرات سنوية مثلها مثل الأحزاب الأخرى التي تصدر قرارات وتوصيات باردة لا تسمن ولا تغني من جوع، فنرى المثل العربي ينطبق عليها: تمخض الجبل فولد فأراً» وأيضاً:

«فالمواقف الصادرة عن رابطة العلماء ـ الإطار الرسمي المركزي لموقف الادارة ـ مواقف أقل ما يقال عنها أنها ضائعة، وأنها مجرد اسطوانة مكررة عن أسطوانات الاذاعة والتلفزة، وكثيرة هي المواقف الحاسمة التي لم تدل ازاءها الرابطة ببيان أو بلاغ للناس.. وكثيرة هي مظاهر الشر والعفونة والغواية والتخدير والانحلال والالحاد التي لم تدخل في مواجهتها الرابطة بأي موقف»[٤٢].

وعلى الرغم مما تحمله هذه العبارات ـ الصادرة من رجال ينتسبون الى بعض «الجماعات الدينية المعاصرة» المعارضة ـ من عنف وتجريح، فإن مضمونها يعبر عن حقيقة واقعية وهي أن «رابطة علماء المغرب» التي أسست في الظروف التي ذكرنا، كانت ولا تزال عبارة عن جمعية شبه رسمية لشخصيات علمية دينية تمارس التدريس في كليات الشريعة وأصول الدين ـ التي تطورت اليها جامعة القرويين ـ وتساهم في الاحاديث الدينية التي تنظم في رمضان تحت رئاسة الملك، وتذاع على موجات الاذاعة وشاشة التلفزة، وكثيرون من هذه الشخصيات يتلقون، فضلاً عن أجورهم، علاوات وهبات بهذه المناسبة أو تلك. ومن هؤلاء من ينتمون الى أحزاب وطنية مختلفة أو يتعاطفون معها، وبعضهم يلتزم «الحياد»، ولكنهم جميعاً في خدمة السلطة المركزية، إما رغبة وتزلفاً وإما خوفاً ورهبة. أما دور جمعيتهم «الرابطة» فهو فعلاً أشبه بدور الجمعيات الثقافية العادية، كما أن مطالبهم كثيراً ما تكتسي صبغة «نقابية»، أما توصيات مؤتمراتهم ذات الطابع الديني فهي الى الوعظ والإرشاد أقرب.

وإذاً «رابطة علماء المغرب» ليست جماعة فكرية أو سياسية منسجمة، كما أن أعضاءها ليسوا جميعاً على درجة واحدة من السمعة الطيبة ولا من الفقر والغنى، وبالتالي فهم لا يحملون «همّاً» واحداً مشتركاً. بل لربما كانت العوامل التي تفرق بينهم، ومنها المصالح بالتأكيد، أقوى من العوامل التي تجمع بينهم. أما دور «الرابطة» في الأوساط الشعبية فمنعدم تماماً، وليس لجل أعضائها أي تأثير أو اشعاع حتى في وسطهم العائلي. ومع ذلك فـ«الرابطة» موجودة وتعقد مؤتمرات دورية يحضرها ممثلون عن السلطة المركزية والمحلية (انعقد مؤتمرها التاسع في مدينة الرشيدية في ١٩٨٤/٣/٣١)، وهي، أو كما يراد لها أن تكون ، الإطار الوحيد لعلماء الدين (وذلك قبل انشاء «المجالس العلمية» التي سنتحدث عنها بعد قليل).

---

(٤٢) فقرتان من مقالتين نشرتا في مجلة الجماعة التي كان يصدرها عبد السلام ياسين ويدعو فيها الجماعات الاسلامية المعاصرة في المغرب، السرية منها والعلنية، الى الاتحاد في «جماعة قطرية واحدة» وصولاً إلى إنشاء «الجماعة الاسلامية» الكبرى على صعيد العالم الاسلامي كله. والمقالتان تحتجان على اعتقال افراد في طنجة أفطروا في عيد الفطر عام ١٩٧٩ قبل الاعلان عنه في المغرب وفي الغالب احتفلوا بعيد الفطر مع ايران. انظر مجلة: الجماعة، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، والعدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٨٠).

نعم تضم الرابطة بعض الشخصيات المرموقة. ولكن كثيراً من أعضائها الشيوخ لا يكتبون، وإذا فعلوا كتبوا على الطريقة التقليدية، بدون منهجية، مما يجعل قدرتهم على التأثير في الساحة الفكرية والايديولوجية ضعيفة جداً، بل إن كثيرين منهم أثاروا ردود فعل سلبية تماماً عندما تصدوا للوعظ والإرشاد بسبب عدم قدرتهم على تجاوز الأساليب القديمة، أساليب عهد الانحطاط في العرض والتبليغ. وقد تجلى ذلك واضحاً في أحاديثهم الدينية خلال الدروس الرمضانية التي يحضرها الملك. وربما كان ذلك من جملة العوامل التي جعلت المنظمين لهذه الدروس يستقدمون من الشرق العربي محاضرين أكثر اتقاناً لأسلوب «الوعظ» الحديث.

لقد كشفت الدروس الدينية الرمضانية منذ بداية تنظيمها ـ أوائل الستينات ـ ان «العلماء» لم يعودوا قادرين على القيام بدورهم إلى جانب السلطة المركزية بالطريقة التي يقتضيها العصر: دور التأطير الايديولوجي في وقت عرف المغرب والوطن العربي كله مداً كاسحاً للايديولوجيات القومية والتقدمية والاشتراكية. وبما أن جامعة القرويين لم تعد منذ مدة، أي قبل الاستقلال، تنتج «العلماء» ولا عاد في إمكانها أن تفعل، فقد غدا التفكير في إيجاد وسيلة لإعادة إنتاج «العلماء» ضرورة ملحة. لقد تحولت جامعة القرويين ابتداء من أوائل الستينات (ظهير ٦ شباط/ فبراير ١٩٦٣)، وفي إطار تطبيق مبدأ «توحيد التعليم» ـ وهو أحد المبادىء الأربعة التي أقرتها في أوائل الاستقلال الهيئات الوطنية كلها، بما في ذلك رابطة العلماء نفسها، كمبادىء أساسية لسياسة التعليم في المغرب، وهي التوحيد، المغربة، التعريب، تكوين الأطر ـ تحولت جامعة القرويين إذاً الى ثلاث كليات: واحدة للشريعة في فاس وثانية للغة العربية في مراكش، وثالثة لأصول الدين في تطوان. وهذه الكليات تستقبل حاملي شهادة البكالوريا، فرع التعليم الأصلي خصوصاً، وتمنح إجازات جامعية حديثة (ليسانس)، وبالتالي فالمتخرجون منها لا يدخلون في فئة «العلماء» بل هم من حملة الليسانس، مثلهم مثل سائر المتخرجين من الكليات الأخرى. ومن أجل سد هذا الفراغ، أي من أجل تخريج «علماء» جدد في مستوى المهام المطروحة انشئت «دار الحديث الحسنية» (نسبة الى الملك الحسن الثاني) عام ١٩٦٤، وقد أسندت إدارتها والتدريس فيها الى بعض الشخصيات البارزة من «العلماء» القدامى، ثم بدأ تطعيمها بأساتذة من المشرق من ذوي الاختصاص في الدراسات الاسلامية. أما طلبتها فهم من حملة الليسانس من كليات الشريعة وأصول الدين وغيرها الذين يجتازون مباراة الدخول بنجاح. وأما الشهادات التي تمنحها فهي دبلوم الدراسات العليا والدكتوراه في الدراسات الاسلامية. واضح إذاً أن المقصود من إنشائها كان إنتاج وإعادة إنتاج «علماء» جدد يقومون بالدور الذي ظل يقوم به «العلماء» على مدى تاريخ المغرب: العمل الى جانب السلطة المركزية والقيام بالتأطير الايديولوجي حسبما يقتضيه الوقت.

ولم تمض سوى بضع سنوات حتى أخذت «دار الحديث الحسنية» تلقي الى سوق الشغل، التي تعاني أزمة، متخرجين في العلوم الدينية يحملون دبلوم الدراسات العليا، ثم الدكتوراه في ما بعد. وبما أن ذلك صادف أواخر الستينات وأوائل السبعينات، وهي الفترة التي انحسر فيها مد الايديولوجيات القومية والتقدمية والاشتراكية، وأخذ يحل محله مد تيار «الصحوة الاسلامية»، فلقد صار من الصعب عليهم أن يجدوا شغلاً في مستوى طموحاتهم. لقد امتلأت الوظائف، ذات الطابع

الديني، في السنوات الاولى من الاستقلال بالمتخرجين القدامى من جامعة القرويين، ولم يعد في الإمكان إحداث وظائف جديدة. هذا إضافة الى أن الشهادات التي أخذت تمنحها هذه المؤسسة لم تكن تتوافر فيها ـ حسب رأي الوظيفة العمومية ـ الشروط المطلوبة ذاتها في الشهادات المماثلة التي تمنحها الكليات الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا وذاك أن رواد «دار الحديث الحسنية» هم في معظمهم من أوساط تقع خارج الأرستقراطية المدينية التي تحدثنا عنها سابقاً، أدركنا مدى الصعوبات التي لا بد أن تعترض المتخرجين منهم، إذا هم أرادوا الحصول على عمل «يليق» بالمكانة التي كانوا يتصورون أنهم أصبحوا مؤهلين لها في المجتمع، بفضل شهاداتهم «العالية». ولا بد من الاشارة ايضاً الى أن المحاضرات الدينية التي ساهموا بها في الدروس الرمضانية لم تكن تختلف في شيء عن محاضرات شيوخهم، العلماء القدامى، إن لم تكن أقل منها على مستوى «الحفظ» و«الاطلاع»، الشيء الذي جعلهم يظهرون بمظهر لا يستجيب للمهام التي يطرحها «الوقت» عليهم، مهام التأطير الايديولوجي.

كل هذه العوامل جعلت خريجي «دار الحديث الحسنية» وطلبتها يصابون بخيبة أمل. . . فصدرت من بعضهم أقوال أو تصرفات اعتراضية الطابع، كما بدأت بوادر التأثر بالدعاة الاسلاميين من جماعة «الاخوان المسلمين» تظهر على بعضهم، خصوصاً وقد اتضح ان بين المحاضرين والاساتذة المستقدمين من المشرق للتدريس في تلك المؤسسة من هم من هذا الصنف من الدعاة. وظهر الأمر في صورة أوضح من خلال ابداء بعضهم تعاطفه مع الثورة الايرانية، فكانت النتيجة من كل ذلك ان اخذت الوزارة المسؤولة عن الدار (وزارة التربية الوطنية)، عام ١٩٨١، جملة قرارات جعلتها عملياً في حكم المؤسسة المجمدة. لقد طلبت الوزارة من إدارة المدرسة عدم قبول أية رسالة للمناقشة إلا بعد أخذ الإذن منها، كما «أجبرت الوزارة المذكورة جماعة من الخريجين الى الرجوع الى السلك الأول من التعليم الثانوي بعد أن كانوا قبل تخرجهم مرسمين في السلك الثاني، وحرمت الناجحين في مباراة الدخول اليها من حق التفرغ للدراسة بها. . . ثم منع (الوزير) الخريجين من التدريس بشعب الدراسات الاسلامية في كليات الآداب مع الايعاز الى العمداء بعدم اقتراحهم الخ. . .»[٤٣].

لقد تدخلت «جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية» عند جميع الجهات المعنية، بما في ذلك الديوان الملكي، قصد حمل وزارة التربية الوطنية على التراجع عن القرارات المذكورة، ولكن من دون جدوى. لقد آل مصير هذه المؤسسة إلى نوع من التجميد ليس لأن حاجة الدولة إلى «العلماء» لم تعد قائمة، بل ربما لأنهم لم يعودوا «يعرفون» كيف يواجهون المهام التي تطرحها عليهم التطورات التي يعرفها العالم العربي والإسلامي خصوصاً بعد الثورة الإسلامية في ايران، وبعد ظهور بوادر التعاطف معها في أوساطهم. هذا فضلاً عن ظاهرة «الجماعات الإسلامية» السرية التي بدأت تعلن في منشوراتها معارضتها الصريحة للدولة القائمة التي تتهمها تلك المنشورات بالخروج عن «السّمت الإسلامي» وبتهم أخرى غيرها. وإذا نحن استعرنا تعبير بعض الصحافيين الفرنسيين

---

(٤٣) «بيان جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية» المؤرخ في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١، في مجلة: الاعتصام، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٨٢).

أمكن القـول فعلاً: انه «الاسلام» المعارض المعـترض الذي بـدأ يهاجم «الإسـلام» الـرسمي، كـما تمارسه الدولة ويمثله «العلماء» المنضوون دائماً تحت «روابطهم». وقد رأينا في بداية هذه الفقرة نموذجاً من النقد الذي توجهه «الجماعات الإسلامية» إلى رابطة العلماء تلك.

ربما كان هذا النشاط الذي بدأت تمارسه علناً هذه الجماعات الإسلامية هـو الذي جعـل الملك يتعرض، في رسالته إلى «العلماء» المؤرخة في ١٦ أيار/مايو ١٩٧٩، بمناسبة المؤتمر السابع لـرابطتهم، لظاهرة «الانحراف عن مبادىء الدين الحنيف». لقد ورد في الرسالة المذكورة: «وان مما يشغل بالنا وبال كل مسلم غيور على إسلامه حريص على صفائه وإيمانه هو ما بدأ ينتشر في بعض الأوساط من انحراف عن مبادىء ديننا الحنيف ودعوة بعض الأفراد باسم الإسلام إلى مـذاهب ومعتقدات مـا أنزل الله بهـا من سلطان، منحرفـين بذلـك عن الطريق القويم الذي لا عوج فيه والكتاب الحكيم «الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»، وسائـرين بذلـك في زمرة أعداء الأمة، والمبيتين لها الفرقة وشتات الشمل، إما عن وعي وفساد طوية، أو عن جهل وتقليـد خاطىء. وإن إدراكنا العميق ووعينا الكامل بخطر الغزو الفكري الهادف إلى المس بقيمنا الروحية وكياننا الأخلاقي القائم على مبـادىء الإسلام وتعاليمه الرشيدة ليزيد من شعورنا بعبء المسؤولية الملقاة على عاتقنا كأمير المؤمنين وحامي حمى الملة والـدين في هذا البلد الأمين، وهو ما يجعلنا حريصـين أشد مـا يكون الحـرص على وحـدة صف هذه الأمـة وحمايتهـا من الانحراف والشعـوذة». ثم يخاطب «العلماء» قـائلاً: «وأنتم معشر العلماء الاجـلاء، ونحن معكم، مسؤولـون عن تقـويم مـا أعوج من أخلاق هذه الأمة والرجوع بها إلى ما ورثناه عن السلف الصالح . . .»[٤٤].

في هـذا الاطـار ومن أجـل الغـرض نفسـه شرع في تـأسيس «مجــالس علميـة» تضـم «علماء» العمالات والأقاليم (المحافظات)، ثم توجت العملية برئاسة الملك لاجتماع «رؤساء وأعضاء المجـالس العلمية بالمغرب» يوم فاتح شبـاط/ فبرايـر ١٩٨٠ «أعلن فيه عن تـأسيس المجلس الأعلى للمجـالس العلمية برئاسة جلالته» وبعدما قرأ مستشاره الخاص النص التشريعي المنظم لهذا المجلس ألقى فيهم خطاباً ممـا ورد فيه: «إنكم حضرات العلماء، ولست أدري ولا أريـد أن أدري من المسؤول، هل أنتم أم الإدارة أم السياسة أم البرامج أصبحتم غائبين عن الميدان اليومي في المغرب؟». وبعد أن أبـرز بعض مظاهـر هذا الغيـاب انتهى إلى القول: «قررنا اذن في هذا الظهير أن نثبت ونركز المجالس العلمية الموجودة وأن ندعمها بادارة وصلاحيات تجعلها مخاطباً ومخاطباً للسلطة المحلية أو المركزية، كما أننا جعلنا في ظهيرنا هذا إمكان خلق مجالس علمية في كـل إقليم، كلما توفر ذلك الاقليم على الأطر الصالحـة التي يمكنها أن تبلغ وتحسن التبليـغ، وجعلنا عـلى رأس هذا كله مجلسـاً علمياً أعلى نترأسه شخصياً يجتمع على الأقل مرتين في السنة ويجتمع باستدعائنا إذا نحن رأينا أن الضرورة تدعو إلى ذلك»[٤٥].

كان ذلك في شباط/فبراير ١٩٨٠. أما في نيسان/ابريل ١٩٨٤ وبعد التظاهرات العنيفـة التي شهدتها بعض المدن احتجاجاً على زيادة أسعار المواد الغذائية (كانـون الثاني/ينـاير من السنـة نفسها) والتي كانت الجماعات الإسلامية من بين الجهـات التي اتهمت بالتحـريض عليها، فقـد تقرر تشـديد الرقابة على المساجد و«تنشيط» دور «المجالس العلمية» بتعيين موظفين تابعين لوزارة الداخلية ليكونوا واسطة بين الولاة والعمال (رؤساء المحافظات) وبين «المجـالس العلمية» وأئمـة المساجـد والساهـرين على شؤونها

---

(٤٤) انـظر نص الرسـالة في: الكتـاب السنوي لمحمـد الخامس (ملك المغـرب)، انبعـاث امـة: اقـوال واعـمال (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٧٩)، ص ١٦١.

(٤٥) المصدر نفسه، ١٩٨٠، ص ٢٧.

هل نحتاج هنا إلى التعليق على هذه الهيكلة الرسمية، وإعادة الهيكلة، لفئة «العلماء»؟ لنترك ذلك للقارىء، ولننتقل الآن إلى الفقرة الأخيرة من البحث.

٥ ـ الجماعات الإسلامية المعاصرة

يرجع تاريخ ظهور وانتشار «الجماعات الإسلامية» السرية والعلنية، في المغرب، إلى أوائل السبعينات. وكانت الجماعة السرية الأولى التي انكشف أمرها فجأة، هي تلك التي قامت في ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٥ بتنفيذ عملية اغتيال المحامي عمر بن جلون عضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، أكبر أحزاب المعارضة في المغرب وأكثرها شعبية وأعمقها جذوراً. وحسب ما يستفاد من ملف القضية، كما عرضت على محكمة الجنايات في الدار البيضاء، فإن هذه الجماعة تشكلت داخل «جمعية الشبيبة الإسلامية» وهي جمعية أسسها، في الدار البيضاء، قبل ذلك بسنوات أحد رجال التعليم، وكانت جمعية قانونية معترفاً بها تمارس نشاطها كباقي الجمعيات الثقافية.

ورغم أن ملابسات قضية اغتيال عمر بن جلون ما زالت غير معروفة بكاملها، إذ بقي ملف المحاكمة محصوراً في المنفذين، بعد اختفاء رئيس الجماعة ورئيس الجمعية معاً، فإن الأخبار التي شاعت أيام التحقيق لدى الشرطة القضائية تفيد أنه كان هناك مخطط لتصفية أكثر من سبعين كادراً نشطاً من «كوادر» وقادة الحزب المذكور، تصفية جسدية. لقد ظهر واضحاً يومذاك أن هذا الحزب الذي بقي منذ انفصاله عن حزب الاستقلال، حزب الحركة الوطنية، عام ١٩٥٩، يرفض الاندماج ويمارس معارضة جريئة ويحظى بالتالي برصيد شعبي واسع، كان مستهدفاً لمخطط تصفية من طرف جهات أدركت أن هذا الحزب المعارض يشكل، بتغلغله وسط الجماهير وبطرحه لقضاياها الملموسة طرحاً جذرياً، وبتوافره على «كوادر» شابة نشطة طالبية وعمالية وغيرها، حاجزاً أمام قيام حركة أخرى منافسة ترفع لواء الاسلام كغطاء ايديولوجي، وتعد نفسها تسلم زمام الأمور في المستقبل. تلك كانت واقعة أولى.

أما الواقعة الثانية التي سجلت ظهور تنظيمات إسلامية سرية، ودائماً في الدار البيضاء، فهي تعرض بعض أساتذة التعليم الثانوي وبعض الطلاب المنتمين إلى بعض الجماعات الماركسية «المتياسرة» إلى اعتداءات، إن لم يكن الهدف منها تصفيتهم فلا شك أنها كانت ترمي إلى «ردعهم». وكان ذلك أيضاً عام ١٩٧٥. ولا بد من الاشارة هنا إلى أن بعض الممارسات المتطرفة والأقوال اللامسؤولة التي كانت تصدر من بعض المنتمين إلى التيار «المتياسر» من تلامذة وطلاب ـ وهو تيار انتشر في المغرب في أعقاب ثورة الطلاب في فرنسا عام ١٩٦٨ ـ والتي كانت تهاجم الدين بصورة من الصور، قد أثارت ردود أفعال كان من نتيجتها انتشار التيار المضاد، التيار الاسلامي وتنظيماته السرية، في وسط التلاميذ والطلاب والمدرسين.

يتضح من هاتين الواقعتين أن أول عمل قامت به الجماعات الإسلامية السرية لم يكن موجهاً ضد الدولة، والحكومة، بل ضد المعارضة المتجذرة التي ترفض الاندماج، وتطرح نفسها بحكم

الواقع بديلاً مستقبلياً. . . هذا من جهة، ومن جهة أخرى أدى تورط جمعية الشبيبة الإسلامية في عملية اغتيال عمر بن جلون، وانكشاف ذلك خلال المحاكمة، إلى حدوث انقسامات داخل هذه الجمعية، فأعلن مكتب الجمعية براءته من العملية، ونفى أن يكون منفذوها من أعضاء الجمعية، كما استنكر مثل هذه الأعمال. ومن هنا دخلت «فصائل» هذه الجمعية في حرب منشورات استمرت طويلاً وانكشف من خلالها جانب كبير من الارتباطات الخارجية والداخلية لهذه الجماعات، سواء على مستوى التوجيه أو مستوى الدعم المالي (الدول النفطية في الخليج).

هناك ظاهرة ثالثة لا بد من الاشارة إليها هنا، وقد بلغت هي الأخرى أوجها في منتصف السبعينات، هي ظاهرة «التصوف» وبالخصوص الانتماء إلى طريقة صوفية تسمى «البوتشيشية»، وكانت الزاوية البوتشيشية معروفة في المغرب الشرقي (نواحي وجدة) منذ عهد الحماية، غير أن تأثيرها واشعاعها كانا ضعيفين، وقد ازدادت هذه الزاوية انكماشاً في سنوات النضال، كما ظلت كذلك في السنوات الأولى للاستقلال، ولكنها بقيت مع ذلك قائمة تمارس نشاطها في صورة محدودة إلى أن انبعثت في صورة واسعة مع أوائل السبعينات، عندما أصبح لها أتباع في كثير من جهات المغرب، وفي أوساط الموظفين ورجال التعليم خصوصاً. وعلى العكس من الجماعات الإسلامية السرية المشار إليها آنفاً، والتي لها أهداف وممارسات سياسية، فإن الطريقة البوتشيشية لم تكن تبدو عليها أية مطامح سياسية، ولذلك استطاعت أن تستقطب في أواسط السبعينات عدداً كبيراً من الاتباع (نحو ٣٠٠٠ حسب قول بعضهم) جلهم من الموظفين الصغار والمعلمين.

لنضف أخيراً ظاهرة ثالثة برزت في أواسط السبعينات أيضاً، وهي حركة جماعة «التبليغ»، وكان أصحابها أول الأمر من الباكستانيين العاملين ضمن الحركة المسماة بهذا الاسم، والذين «يسوحون» في البلاد ويجوبون الأقطار من أجل «الدعوة إلى الله» علناً وفي صورة سلمية مسالمة. لقد استطاعت جماعة «التبليغ» استقطاب بعض العناصر في الدار البيضاء، واتخاذ أحد المساجد مركزاً لها، واستدرار عطف بعض المحسنين الذين لم يبخلوا عليها بالمعونات المادية.

تلك هي الوقائع الرئيسية التي عبرت من خلالها الجماعات الإسلامية المعاصرة في المغرب عن نفسها، هذه الجماعات التي يمكن تصنيفها عموماً في أربعة أصناف: هناك أولاً الجمعيات التي تتحرك علناً وفي إطار قانوني مشروع وتدعو إلى نوع من السلوك الديني السلفي من دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ومحددة ضد أية جهة من الجهات (لا ضد الحكم ولا ضد المعارضة). وهناك ثانياً الجماعات السرية التي لها مطامح وأهداف سياسية تتلخص في إقامة «الدولة الإسلامية» متخذة في الوقت الحاضر الدولة الإسلامية في ايران نموذجاً ومثالاً، وهي ضد الحكم وضد المعارضة، بل ضد جميع الأحزاب السياسية ولا تؤمن بالحزبية، ولها ارتباطات خارجية مع حركات مماثلة في الوطن العربي. ومع ذلك، فهذه الجماعات السرية ما زالت عبارة عن «فصائل» غير موحدة، بل كثيراً ما يصل الاحتكاك والصدام بينها إلى درجة أن بعضها يكفر البعض الآخر أو يتهمه بالخيانة والعمالة. وهناك ثالثاً جماعة «التبليغ» التي أشرنا إليها سابقاً، ويحرص أعضاؤها على إظهار الابتعاد عن السياسة. ثم هناك رابعاً الطريقة البوتشيشية الداعية إلى نوع من التصوف الطرقي مع تجنب الخوض

في السياسة، على الأقل في صورة منظمة وعلنية. لقد بلغت هذه الجماعات بمختلف أصنافها أوجها في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، ولكن يبدو أنها منذ بضع سنوات أخذت في التقهقر والتراجع والانكماش.

أما مدى تغلغل هذه الجماعات في جسم المجتمع، فيمكن تقديره من خلال المعطيات التالية: أ ـ لا يوجد لهذه الجماعات باختلاف أسمائها وأنواع نشاطها أي وجود ملموس في البادية أو القرى، وإنما يتركز وجودها في المدن الكبرى كالدار البيضاء والرباط وفاس وطنجة ومراكش ووجدة. . . الخ. ب ـ لا يوجد لها أتباع، وبالأحرى تنظيمات، في صفوف العمل، إلّا ما قد يكون من أفراد متناثرين لا يربطون بين انتمائهم لاحدى هذه الجماعات وبين وضعيتهم كعمال، والغالب ما يكون ارتباطهم بإحدى هذه الجماعات دينياً محضاً. ج ـ لا يوجد لها أتباع في أوساط البورجوازية الكبيرة، وعلى العموم فحضورها في أوساط الارستقراطية المدينية يكاد يكون منعدماً. د ـ إن أعضاء الجماعات السرية منها خصوصاً هم في الغالب من التلاميذ والطلاب والمدرسين. وقد تبين من بحث ميداني في الدار البيضاء أن الأغلبية الساحقة من أعضاء هذه الجماعات شباب تتراوح أعمارهم ما بين ١٧ و٢٤ عاماً وأن غالبية المنخرطين فيها من التلاميذ والطلاب يجمدون نشاطهم فيها، أو يقطعون الصلة معها بالمرة، ابتداء من بلوغهم سن الخامسة والعشرين، أي عندما يغادرون الجامعات والمعاهد العليا وينخرطون في الحياة العامة.

لنضف أخيراً، في إطار هذا الوصف العام، أن هذه الجماعات تعاني جميعها الحاجة إلى قيادات تحظى بسمعة «زعامية» في المجتمع. إن جل عناصرها القيادية شبان أو كهول لا يتوافرون في الغالب على المؤهلات التي تجعل منهم قادة روحيين أو علماء منظرين. وكما هو واضح من التحليل الذي قدمناه في الصفحات الماضية عن فئة «العلماء» ووضعيتهم الراهنة، فإن هناك قطيعة تنظيمية وسياسية بين الفئتين: «العلماء» الذين يمثلون «الإسلام الرسمي» و«الجماعات الإسلامية»، والسرية منها خاصة، التي تمثل «الإسلام المعارض» حسب تعبير بعض الصحافيين والكتاب الأجانب.

الآن، وبعد هذا الوصف الاجمالي لكيان «الجماعات الإسلامية المعاصرة» في المغرب، يبقى علينا أن نشير باختصار إلى عوامل نشأتها من جهة، ثم إلى امكاناتها الحاضرة والمستقبلية من جهة ثانية.

بخصوص النقطة الأولى لا بد من التذكير، أولاً وقبل كل شيء، بأن الأمر يتعلق بظاهرة عامة انتشرت في العالم العربي والإسلامي منذ أوائل السبعينات خصوصاً. لقد سجلت هزيمة العرب أمام اسرائيل عام ١٩٦٧ بداية أزمة خانقة في التيار الفكري الذي كان سائداً في الستينات، التيار القومي، التقدمي، الاشتراكي، الماركسي، والذي كان يهيمن على الساحة الايديولوجية العربية. ولم تكن الهزيمة عسكرية فقط، بل كانت في الحقيقة هزيمة تجربة بكاملها: التجربة الناصرية. وكان البعد النفسي والايديولوجي في هذه الهزيمة أقوى وأعمق. وبما أن التيار الإسلامي المتمثل خاصة في «الاخوان المسلمين» في المشرق ـ ولم يكن لهم قط وجود في المغرب قبل السبعينات، على الأقل كتنظيم ـ كان مقموعاً سياسياً وايديولوجياً في الأقطار العربية «التقدمية» فلقد كانت الهزيمة وما

أحدثته من جرح نفسي عميق في الأمة العربية فرصة مكنتـه من رفع بعض الحصـار عن نفسه ليعلن «فشل جميع الايديولوجيات» وأن «الـرجوع إلى الإسـلام» هو الـطريق الوحيـد إلى «الخلاص». وإذا أضفنا إلى هذا أن الدول النفطية شجعت هذا التيار واحتضنته وأنفقت عليه بسخاء، أدركنـا جانبـاً أساسياً من الجـوانب التي ساعـدت على انتشـار هذا التيـار الإسلامي «الـراديكالي» في جـل الأقطار العربية. وقد جاءت الثورة الايرانية بأصدائها المدوية، لتجعل التيارات الإسـلامية بمختلف نـزعاتهـا تنظر إلى المستقبل بكثير من الأمل.

على أن هذا العامل الخارجي، إذا كان يفسر الظاهرة في عمـوميتها فهـو لا يكفي لتفسير نـوع حضورها في كل قطر على حدة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر ببلد كالمغرب، تميز بحرص الدولـة فيه قديماً وحديثاً على تنظيم العلاقة بين السياسي والديني وضبطها وتكييفها مـع الظروف، كـما بيّنا ذلـك في الصفحات السابقة. إن قيام الوضع السياسي في المغرب عـلى التعدديـة الحزبيـة ونوع من الحـرية السياسية، حرية التفكير وحرية التعبير ولـو في حدود من جهـة، وحرص السلطة المـركزيـة فيه عـلى ضبط العلاقة مع «العلماء» والاهتمام بمسألة التأطير الايديولوجي على الصعيد الديني من جهـة ثانيـة، وخلو المجتمع المغربي من الأقليات الدينية والتعددية المذهبية على مستـوى العقيدة والشريعـة معاً من جهة ثالثة، كل ذلك ليس من شأنه، مبدئياً على الأقل، أن يوفر الظروف التي تساعد على بلورة مثل هذه الحركات المتطرفة، ظروف الحزب الوحيـد والقمع السيـاسي المتواصـل وتبني العلمانية صراحـة، وغير ذلك من الظواهر والمواقف التي تؤدي عادة إلى قيام ردود فعل دينية متطرفة.

والواقع أنه كانت هناك في المغرب، في أواخر الستينات وأوائل السبعينات، معطيات اجتـماعية وسياسية مكنت التيارات الإسلامية المتطرفة المتجذرة في بعض الأقطار العربية من استقطاب اتباع لها في المغرب. لقد عرفت نهاية الستينات وأوائل السبعينات في المغرب، أزمة خانقة في المجالات كافة، الاقتصـادية والاجتـماعية والسيـاسية والثقـافية. لقـد بدا واضحـاً حينذاك فشـل سياسـة «الليبراليـة الواقعية» التي وقع الاختيار عليها في أوائل الستينات كاستراتيجية للتنمية من طرف الطبقة الحـاكمة. لقد أدت هذه السياسة إلى قيام فوارق طبقية فاحشـة، وتاليـاً إلى الضغط على الـطبقة المتـوسطة التي أخذت تفقد بسرعة وضعيتها كطبقة مـرشحة للصعـود على السلم الاجتـماعي، لتجد نفسهـا تقترب أكثر فأكثر من وضعية الطبقات المحرومة التي تعيش في ضائقة متزايدة وبـالتالي في يـأس. وطبيعي أن يكـون شباب هـذه الطبقـة من المعلمين والمـوظفين الصغـار والطلاب وتـلامذة الاقسـام النهـائيـة في الثانويات أكثر الفئات وعياً بهذه الوضعية المتدهورة، وأكثر إحساساً بـالفوارق الـطبقية الفـاحشة التي أصبحت تشكل معلماً من معالم المغرب المعاصر. وإذا أضفنـا إلى هذا أن الـطبقة الـثرية، التي تـزداد ثراء، ينتمي أفرادها في الغالب إلى الأرستقراطية المدينية التي تحدثنا عنها سابقاً، والتي تشكل هيكـل الطبقة البورجوازية التقليدية ومنبت الطبقة التقنو ـ بورجوازية، وأن الطبقـة المتوسـطة المهددة بـالفقر وتـزايد الامـلاق تنتمي في جملتها إلى الأوسـاط التي تقع خـارج الأرستقراطيـة المدينيـة تلك، أدركنا الدوافع الطبقية «الخفية» التي تجعل الاستجـابة ممكنـة لكل دعـوة إلى التغيير تتبنى مـواقف متطرفـة، خاصة عندما تستند هذه الدعوة إلى ما هو حاضر دوماً في نفوس ووجدان أفراد الطبقـات المتوسـطة، نعني بذلك: الدين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد أن نسجل في هذا الصدد ذلك الفراغ الذي عرفته الحياة السياسية في المغرب في أواخر الستينات وأوائل السبعينات، نتيجة حملات القمع الموجهة ضد المعارضة الوطنية وكل التيارات التقدمية واليسارية. وكما أشرنا الى ذلك، فإن العمل على «البعث الاسلامي» لمقاومة الايديولوجيات «المستوردة» كان جزءاً بل مظهراً من مظاهر حملات القمع تلك. في هذا الإطار كان تأسيس «دار الحديث الحسنية» واستقدام الاساتذة ـ الدعاة الاسلاميين من المشرق. . . وكما ذكرنا آنفاً فلقد كان من بين هؤلاء منتمون أو متزعمون للتيار الاسلامي في المشرق الذي يطلق عليه بصورة عامة اسم «الاخوان المسلمون». ومن دون شك فلقد كان لبعض هؤلاء دور مباشر في غرس التنظيمات الاسلامية السرية في بعض المؤسسات التعليمية في المغرب.

وإذا أضفنا الى ما تقدم الهزتين العنيفتين اللتين عرفهما المغرب، كنظام ودولة، في أوائل السبعينات نتيجة المحاولتين الانقلابيتين الفاشلتين (محاولة الصخيرات ١٩٧١، ومحاولة أوفقير ١٩٧٢)، أدركنا كيف أن الظروف الداخلية التي عرفها المغرب في أوائل السبعينات كانت تساعد فعلاً، أو على الأقل تقبل، غرس وانتشار الظاهرة التي نحن بصددها: ظاهرة الجماعات الاسلامية، سواء منها الصوفية أو السلفية العلنية أو التنظيمات السرية.

وإذا كانت هذه العوامل الظرفية تفسر جانباً كبيراً من هذه الظاهرة، فإنها أيضاً تكشف عن جزء كبير مما يشكل طبيعتها: أعني كونها ظاهرة ظرفية، مثلها مثل الظروف التي ساعدت على ظهورها. بالفعل إن الجماعات الاسلامية التي بلغت، بمختلف أصنافها، أوجها بين ١٩٧٧ و١٩٨٠[٤٦] تعيش منذ بضع سنوات حالة من التراجع والضمور. ليس فقط لأن اجهزة الاستخبارات تتبع تحركاتها منذ ذلك الخطأ القاتل الذي ارتكبته بعض تنظيماتها، حين نفذت عملية اغتيال عمر بن جلون، بل أيضاً لأنها تعاني، كما أشرنا الى ذلك، التمدد والتناحر والافتقاد الى زعامة مقبولة ومقتدرة، والى مشروع فكري سياسي قادر على استقطاب الفئات المحرومة وبالخصوص من الطبقة العاملة. والواقع أن نقطة الضعف الأساسية هذه انعكس مفعولها بسرعة على العلاقات بين هذه الجماعات، بعضها مع بعض، تلك العلاقات التي تتدهور في كثير من الأحيان الى درجة التكفير وتبادل التهم. ولا بد هنا من استعادة التصنيف الذي اعتمدناه سابقاً. فالجماعات التي تنتمي الى الطريقة الصوفية البوتشيشية، والتي تقلص ظلها كثيراً في السنوات الأخيرة، تعتبر منحرفة في نظر الجماعات السلفية السرية منها والعلنية، والجماعات السرية (الأخوان المسلمون، الخمينيون. . . الخ) يعتبرون الجماعات الاسلامية العلنية التي تمارس نشاطها كجمعيات دينية ثقافية، تعتبرها مزكية

---

(٤٦) خلال هذه السنوات استطاعت هذه الجماعات أن تبرز داخل الكليات والمعاهد العليا لتطالب من التيارات الاخرى ذات الاتجاه التقدمي اليساري المهيمنة على المنظمة الطلابية (الاتحاد الوطني لطلبة المغرب) الاعتراف بها كتيار يجب أن يمثل في الاجهزة المسؤولة على المنظمة. ولكن لم يحدث قط أن اكتسحت هذه الجماعات الساحة الطلابية كما هو الحال في بعض الأقطار العربية وفي باقي أقطار المغرب العربي، بل إنها لم يعترف بها حتى الآن من طرف المنظمة الطلابية كتيار أو طرف متميز. لقد ظل التيار الاسلامي داخل الجامعات والمعاهد العليا أقلية ـ ولكن نشط احياناً ـ حتى في السنوات التي بلغ فيها قمة أوجه. أما اليوم فيبدو أنه تراجع كثيراً.

لـ «الوضع اللامشروع» وضع «الجاهلية» حسب تعبيرها، في حين تنظر هذه الى تلك نظرة مليئة بالحذر، وتتهمها بالخروج عن سمت الدعوة الاسلامية التي تعتمد الجهر و«الموعظة الحسنة» والعمل بمبدأ «وجادلهم بالتي هي أحسن»[47].

يبقى بعد هذا أن نشير الى أن هذه الجماعات لا تنتج أدبيات خاصة بها، تتناول الوضع في المغرب، وتشرح نوع البديل الذي تعمل من أجله. بل إنها جميعاً تستهلك الأدبيات الاسلامية الرائجة في الوطن العربي معتمدة على كتابات سيد قطب والمودودي وأمثالهما. وبما أن المغرب يعتمد سياسة «الباب المفتوح» في مجال الكتب والمجلات، فإن مؤلفات سيد قطب والمودودي والغزالي والشعراوي وغيرهم، مثلها مثل المجلات الاسلامية التي تصدر في بلدان عربية أخرى كبلدان الخليج ومصر. كل ذلك معروض في الاكشاك والمكاتب (جنباً الى جنب مع كتب ماركس وانغلز ولينين وماوتسي تونغ. . . وكتب القومية العربية. . . الخ). وهكذا فعندما تعتمد هذه الجمعيات كتابات قطب أو المودودي. . . الخ، في تكوين أعضائها فهي تعتمد مراجع في متناول الجميع، الأمر الذي يجعل «السرية» تفقد مبررها أو على الاقل عنصر استمرارها. ومن هنا تلك النداءات التي تصدر بين حين وآخر من طرف بعض «قدماء» الجمعيات السرية، تلك يدعون فيها الى نبذ السرية والاتجاه الى العمل العلني في المساجد والجمعيات. . . وقد اتجهت بعض الجماعات فعلاً في السنوات الاخيرة هذا الاتجاه، غير أن التظاهرات التي شهدتها بعض المدن بسبب الزيادة في المواد الغذائية، والتي اتهم فيها رسمياً «التيار الاسلامي» والتيار اليساري «الماركسي اللينيني» إضافة الى «الصهيونية»[48] ـ كانت مناسبة حملت أجهزة الدولة المختصة على تشديد الرقابة على المساجد، فضلاً عن اعتقال أعضاء من التيار الاسلامي، ضمن حملة الاعتقالات التي شملت أعداداً كبيرة من الشباب المنتمي الى احزاب المعارضة الاشتراكية والتقدمية.

هل تشكل الجماعات الاسلامية في المغرب، كما هي في وضعها الراهن خطراً على «النظام»؟ وما هي حظوظ نجاحها في تحقيق مشروع «الدولة الاسلامية» الذي تستلهمه اليوم من ايران؟

إن المعطيات السابقة تجعل تحقيق هذا المشروع بعيد الاحتمال، في المستقبل القريب على الأقل. ومع ذلك، فلا بد من النظر الى المسألة على ضوء طبيعة العلاقة بين السياسي والديني في المغرب كما شرحنا ملابساتها واتجاه تطورها، والتي نجمل خلاصتها في خاتمة هذه الدراسة.

---

(٤٧) عكست مجلة الجماعة التي أشرنا اليها سابقاً، سواء في مقالاتها أو في بريد قرائها كثيراً من مظاهر هذا التناحر الداخلي بين الجماعات الاسلامية. ولما كانت هذه المجلة تدعو الجمعيات المذكورة الى الوحدة والعمل العلني فقد تلقت مراسلات (نشرتها) يتساءل فيها أصحابها كيف يمكن توحيد جماعات هي فروع لتنظيمات اعم تقع خارج المغرب. وقد اعتبر بعضهم ان وحدة الجماعات في المغرب سيشكل في هذه الحالة خروجاً عن الجمعيات الأم وبالتالي فرقة واختلافاً. انظر: الجماعة، الاعداد (٣ ـ ٥)، ركن بريد القراء.

(٤٨) كانت تلك التظاهرات عفوية وقد اشتعلت بسبب اضراب تلامذة المرحلة الثانوية احتجاجاً على فرض رسوم للتسجيل في امتحانات البكالوريا.

خــاتمــة

تناولنا في هـذا البحث تاريـخ تطور العـلاقة بـين السياسي والـديني في المغرب، منـذ منتصف القرن الثامن عشر الى اليوم: الثمانينات من القرن العشرين. وقد ركزنا اهتمامنا على المعطيات المقومة لخصوصية هذه العلاقة في هذا البلد، سواء منها المعطيات «الثوابت» التي أبرزناها في مقـدمة البحث (الاستمرارية التاريخية، عدم وجود أقليـات دينية، عـدم وجود أي تعـارض أو تناقض بـين العروبـة والاسـلام في وجدان المغـاربة، وحـدة المذهب سـواء على صعيـد العقيـدة أو عـلى صعيـد الشريعـة الـخ . . .) أو المعطيـات «المتغيرات» التي فـرضهـا التـطور أو كـانت هي نفسهـا حلقـات في سلسلة التطور، وقد حللناها في شيء من التفصيـل في هذه الـدراسة بقسميهـا (الدعـوة الوهـابية، السلفيـة النهضوية، التطلعات الليبرالية والمعركة الـدستوريـة، السلفية الجـديدة والحـركة الـوطنية، عمليـات التحديث الاجتماعي والثقـافي، دور الأرستقراطيـة المدينيـة والتناقضـات الطبقيـة، الدولـة والعلماء، الجماعات الاسلامية المعاصرة وظروف نشأتها وطبيعة تكوينها . . . الخ).

وإذا كـان لنا أن نستخلص نتيجـة أولية من هـذا البحث، فهي هذه الاستمـراريـة التـاريخيـة للعلاقة بين السياسي والديني. إن إمكانية التأريخ لهذه العلاقة منـذ منتصف القرن السـابع عشر الى اليـوم في صورة تـبرز حضورهـا في مختلف مراحـل تطور المغـرب من الدولـة القروسـطية الى الـدولة «الحديثة» المعاصرة، إمكانية قد لا تتوافر في كثير من الأقطار العربية، إن لم نقل أنها من خصوصيات المغرب وحده. نعم، انه ليس من الضروري أن تجري الأمور في مغرب الغـد، القريب أو البعيـد، بالصورة نفسها ولا بالوتائر نفسها التي جرت بها الأمور بالأمس أو تجري بها اليوم، كما انـه ليس من الضروري ولا من الحتمي أن تبقى جميـع المحـددات التي سـاهمت في عمليـة ضبط وإعـادة ضبط العلاقة بين السياسي والديني في المغرب قائمة في المستقبل. ومع ذلك فإن «الثوابت» التي أبرزناها في مقدمة هذا البحث، والتي بقيت حاضرة معنا في صورة أو في أخرى في جميع مراحل تحليلنـا، ستبقى تمارس مفعولها، في هذه الصورة أو تلك، على كـل مشروع مستقبلي يتخـذ الدين طـريقاً للسيـاسة. وإذا كـان من فائـدة ما من دروس المـاضي، فإن الـدرس الأساسي الـذي يمكن الخروج بـه من هذا البحث هو أن الدعوة الدينية في المغرب لا يمكن ان تجد ما يبررها ويضمن لهـا الاستمرار والنجـاح، إلا إذا طرحت أهدافاً سياسية واجتماعية واضحة. وهي لا يمكن أن تشق طريقها نحو أوسع الجماهير الشعبية، إلا إذا عرفت كيف تطور نفسها وتكيف تحركاتها مع تطورات الواقع المغربي الذي أصبحت قضية التحديث فيه الآن بكل مظاهرها الايجابية والسلبية من القضـايا التي يصعب الـتراجع عنهـا في صورة تجعل الماضي وصورته بديلاً عن الواقع الراهن واتجاه تطوره.

هذا الحكم العام يجد تبريره في المعطيات «الثوابت» التي أبرزناهـا سابقـاً: إن خلو المغرب من الأقليات الدينية ومن التعدد المذهبي والتطابق بـين العروبـة والاسلام في وعي أبنـائه. . . كـل ذلك يجعـل من غير المعقـول ولا من المقبول، في تصـور الرجـل المغربي أن يـدعي إنسان، عـلى الأقل في المغرب، أنه أكثر إسلاماً من غيره، ولا أن إسلامه أحسن أو أصح من إسلام غيره. نعم يمكن للمرء أن يكون فعلاً أحرص من غيره على أداء الشعائر الدينية أو أكثر ورعاً وتقوى، ولكنـه لا يستطيـع أن

يدعي أن دينه أو مذهبه أفضل وأصح، لأنه ليس هناك في المغرب الا دين واحد ومذهب واحد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كل دعوة تتبنى قضية «التجديد» في الدين من دون أن تربط ذلك بالقضايا الاجتماعية والسياسية المطروحة، ربطاً مباشراً وصريحاً، فإنها ستظل، في المغرب الحديث، دعوة هامشية أو تياراً صوفياً منزوياً ومؤقتاً. أما إذا هي طرحت أهدافاً ذات مضمون اجتماعي وسياسي يستجيب لمطالب الجماهير، فإن نجاحها يتوقف على قدرتها على التحول الى حركة سياسية توظف الدين في قضية العدل الاجتماعي والحكم الديمقراطي والتحديث الفكري والحضاري، كما يتوقف نجاحها أيضاً على مدى قدرتها على التحرك على الخريطة الاجتماعية المغربية التي تقوم على عدد من التوازنات لا يشكل الدين فيها طرفاً من الأطراف، لكونه ليس محل نزاع أو خلاف على أي مستوى. وفي المقابل، فكل دعوة لا دينية، سواء أكانت على الصعيد الفلسفي المحض أم على صعيد الايديولوجية السياسية، لا يمكن أن تجد طريقها الى صفوف الجماهير الشعبية. فالاسلام كان ولا يزال أحد العناصر المقومة للشخصية المغربية والوحدة الوطنية المغربية. نعم يمكن للانسان في المغرب أن لا يلتزم هذا الجانب أو ذاك من الدين، ولكنه لا يستطيع، ولا يقبل منه قط على أي مستوى، أن يجعل اللادينية عنصراً من عناصر دعوة ما يدعو اليها الجمهور ليبني عليها حركة سياسية أو تياراً فكرياً. وأكثر من هذا يمكن للدولة فيه أن تكون «علمانية» المضمون، كما هو الحال اليوم، ولكنها لا يمكن ان تتبنى العلمانية شعاراً ايديولوجياً، بل لا بد ان تعلن باستمرار - على مستوى الخطاب الرسمي على الأقل - عن تمسكها بالدين والعمل على نصرته. إن الدين في المغرب كان ولا يزال من شروط الوجود... إنه شرط ضروري... ولكن عندما يتعلق الأمر بالتحرك تحركاً سياسياً، فإنه يصبح شرطاً غير كاف، بل لا بد في هذه الحالة من توافر الشروط الضرورية للنجاح السياسي في المغرب، وهي شروط لا يحتويها الدين بل تحتويه هي.

وإذاً فالجماعات الاسلامية التي تطمح الى إقامة «الدولة الاسلامية» في المغرب، الأمر الذي يعني انها تطمح الى تسلم السلطة السياسية فيه، لن تنجح في تأسيس وجودها وسط الجماهير، كقوة محركة للتاريخ، الا إذا تبنت أهدافاً سياسية واجتماعية تستجيب لمطالب الجماهير ومطامحها المادية والمعنوية معاً. وإذا فعلت ذلك، فإنها ستتحول لا محالة الى حركة سياسية، وبالتالي سيتوقف نجاحها على مدى تكييفها للدين مع السياسة، أي على مدى قدرتها على التجديد في ميدان الدين وفق متطلبات العصر، أي بصورة يصبح معها الخطاب الديني يحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً معاصراً. لقد تحولت السلفية النهضوية في المغرب الى «سلفية جديدة» مندمجة في الحركة الوطنية تحمل راية الأصالة والتحديث معاً، فنجحت سياسياً ودينياً معاً، إذ احتفظت للمغرب بهويته العربية الاسلامية من جهة، وقادت الكفاح من أجل الاستقلال من جهة ثانية. وإذا كان التاريخ لا يعيد نفسه، فإن هذا لا يعني عدم الاطراد في «القوانين» التي تحكم التطور في مجتمع ما، وبما أن القضايا الأساسية المطروحة اليوم في المغرب، هي قضايا الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة من أجل الخروج من التخلف واكتساب أسباب القوة والمنعة، فإن أية حركة دينية تطمح الى أن تتسلم قيادة المجتمع والدولة لا يمكنها أن تجد طريقاً نحو النجاح - النسبي أو الكلي - إلا إذا عرفت كيف تتبنى إيجابياً هذه القضايا، وكيف تجعل تفكيرها الديني يستوعبها،

ويقدم الحلول العقلانية لها. وفي هذه الحالة، ستكون نـوعاً آخـر من «السلفية الجـديدة» تتميـز عن سابقتها ـ ذات المضمون الليبرالي ـ بمضمون ديمقراطي وطني اشتراكي. اما في الحـالة المخـالفة، أعني في حالة عجزها عن الاستجابة الايجابية المستقبلية للقضايا السابقة، فإنها ستظل هامشية، قد تنجـح في «الاخلال بالأمن» في هذا المسجد أو ذاك، في هذا الشارع أو ذاك، في هـذه المدينـة أو تلك، كما قد تنجح في «تصفية» هذه الشخصية أو تلك... ولكنها لن تنجح في قيادة شعب يعتبر اسلامه شيئاً مفـروغاً منـه، ولا يحتاج الى نقـاش ولا يستسيغ التعـددية الـدينية ولا التـمايز الـديني، اللهم إلا اذا ضمنت تلك التعددية أهدافاً سياسية واجتماعية واضحة ومستقبلية.

تعقيب

د. عبدالكريم غلاب (*)

قدم د. محمد عابد الجابري بحثاً قيماً عن الصحوة الدينية الاسلامية ـ الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب.

بحث امتاز بالاستيعاب والتتبع التاريخي وخلص الى نتائج سليمة لا يمكن الا أن نعبر عن اتفاقنا معه في جملتها. وليس غريباً عن د. الجابري مثل هذه الأبحاث التي يمتزج فيها التحليل الاجتماعي بالفكر التاريخي. فهو من المدرسة الخلدونية منذ كتب كتابه **العصبية والدولة عند ابن خلدون**.

وميزة البحث الأساسية في نظري هي التتبع التاريخي الجيد لظاهرة الصحوة الدينية. وأفضل «الاسلامية» على «الدينية» لأن الظاهرة الدينية في المغرب لم تعرف خموداً في تاريخه الاسلامي حتى يعرف الصحوة، ولأن الصحوة التي عرفها منذ القرن الثامن عشر كانت تهم المفاهيم الاسلامية، وليست دعوة الى تدين خبا، أو الى إقامة شعائر قصر الناس في القيام بها. وهذا ما حاول أن يتلافاه حين جمع في العنوان بين الكلمتين فعنون بحثه هكذا: بحث الصحوة الدينية الاسلامية...

فقد تتبع هذه الصحوة منذ ظهرت عند السلطان محمد بن عبد الله وابنه السلطان سليمان ماتحةً من منبع الوهابية، هادفة الى تطهير المفاهيم الاسلامية من الخرافات التي علقت بها، وهادفة كذلك الى استغلال هذا العمل الاسلامي في تدعيم الدولة. رداً على النزعات الصوفية التي كثيراً ما تتحول الى نزعات السلطة المركزية.

وزاد في أهمية هذا الجزء من البحث التاريخي التحليل القيم الذي قام به المؤلف، مستنداً الى المرحوم علال الفاسي، في تطور الصحوة الى سلفية جديدة تعود أصولها الأولى الى الاصطدام السلبي مع أوروبا بأطماعها الاستعمارية الطامية بعد احتلال الجزائر، ووقوف المغرب للدفاع عن الجزائر مندفعاً بالتضامن الاسلامي ومستجيباً لحقوق الجار، من دون أن يقيم وزناً للقوة العسكرية الصاعدة في أوروبا. وكانت هزيمة المغرب في ايسلي عام ١٨٤٤ . أمام جيش الاحتلال (احتلال الجزائر)

(*) عضو اكاديمية المملكة المغربية.

الفرنسي، الفجر الأول للنهضة المغربية الحديثة كما قال الفاسي.

هل هي نهضة سياسية أم فكرية أم اسلامية؟

أخذت من كل ذلك بنصيب. وهذا ما جعل الباحث يمزج بين المحاولة العلمية والعسكرية والاقتصادية في عهد السلطانين محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩ ـ ١٨٧٣) وابنه الحسن الأول (١٨٧٣ ـ ١٨٩٤).

ربما كانت الصحوة الاسلامية قد توارت في هذه الفترة. لتترك المجال لنتائجها التي كانت صحوة ـ مجرد صحوة ـ علمية عسكرية إقتصادية، رغم الهزيمة الثانية للمغرب في ظرف عقدين من السنين عند احتلال الاسبان لتطوان عام ١٨٦٠ رداً على دفاع المغرب عن سبتة ومحاولة استردادها.

يبدو أن كل هذه الظروف التي مهدت للغزو الفرنسي والاسباني للمغرب عام ١٩١٢ ساقت وراءها كثيراً من حملات الغزو الدبلوماسي تمهيداً للاجهاز على «الرجل المريض» وبالأخص منذ مؤتمر مدريد عام ١٨٨٠ ثم مؤتمر الجزيرة ١٩٠٦.

هذه الحملة الشرسة عسكرية ودبلوماسية على المغرب هي التي فتحت العقول الى نهضة تجلت في المطالبة بالاصلاحات السياسية والدستورية والثقافية، كما تجلت عند ذلك أو بعد ذلك، في الثورة الاصلاحية الاسلامية التي بشّر بها الشيخ أبو شعيب الدكالي ودعا إليها دعوة نضال الشيخ محمد بن العربي العلوي، ونفذها عن طريق التوعية والاتصال وتكوين الخلايا والتعليم والتدريس وتكوين المدارس الحرة تلاميذهما الذين مزجوا بين الثورة السلفية والثورة السياسية فأنشأوا الحركة الوطنية التي قادت المغرب الى الاستقلال.

من مميزات بحث د. الجابري أنه لم ينسق وراء الأفكار المسبقة لبعض المتياسرين حين يكتبون عن الحركة السلفية في المغرب فيظنونها ـ انطلاقاً من استعمال الكلمة كاصطلاح، عند بعض المحللين الايديولوجيين ـ مرادفة للرجعية أو العودة الى الدين كظاهرة غيبية تخلفية. اهتدى الجابري بمنطق الباحث الاجتماعي المعتمد على سيرورة التاريخ وعلى الأحداث المهمة التي شهدها المغرب في أواخر القرن الماضي والثلث الأول من هذا القرن الى أن السلفية الجديدة النهضوية اعتمدت أصلاً آخر اتجه بها نحو المستقبل وهو النهوض لمقاومة الغزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها وسائل اسلامية في أصلها، واعتمد على علال الفاسي الذي يعتبر رائداً منظراً من بين قادة السلفية الجديدة والثورة الوطنية الجديدة الذي يؤكد «أن السلفية تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى اليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة».

فالفلسفية إذاً ثورة على الحاضر هادفة نحو المستقبل، وليست فكرة ارتدادية نحو الجمود عند الماضي، ولو كان ماضي السلف الصالح.

ولعله أيضاً من مميزات البحث هذا الربط العضوي الذي قام به الباحث بين السلفية الجديدة والحركة الاستقلالية التي انتهت بالمغرب الى استقلاله. فهذه خصوصية من خصوصيات المغرب،

ربما لا تجدها في أي قطر عربي أو اسلامي. وربما تعود الى طبيعة «الاسلام المغربي» إذا صح التعبير. فقد قامت الدول دائماً في المغرب على أساس ثورة إسلامية ضد التخلف والرجعية والفساد. فهي دائماً سلفية إصلاحية متحركة دائماً نحو المستقبل. كذلك قامت الدولة الإدريسية ودولة المرابطين ثم الموحدون والمرينيون والسعديون والعلويون.

شيخوخة الدولة وهرمها يتجلى في التخلي عن حقيقة الاسلام كثورة متحركة للبناء والدفاع والثقافة، ولو استمرت مظاهر العبادات. وشباب الدولة الجديدة يتجلى في الدعوة الى الجديد باسم تجديد الاسلام أي تجديد المفاهيم الاسلامية الداعية الى التحرر والبناء والعلم والحرية والاصلاح.

على هذا الأساس قامت الدول في المغرب. ولم تكن الحركة الوطنية الاستقلالية الا نموذجاً في هذه الخصوصية المغربية. ولذلك تحولت الثورة السلفية الى ثورة استقلالية. والذين ناهضوا الرجعية والخرافة و«الطوائف الصوفية» أو شبه الصوفية هم أنفسهم الذين ناهضوا الاستعمار، ودخلوا في معركة معه، ومع الرجعية ـ حتى «الدينية» منها ـ في الوقت نفسه، فكانت المعركة ذات بعدين، وكانت الحرب في واجهتين. ولذلك لم يكن من المستبعد أن يستغيث الاستعمار حتى وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة بالطرقيين أمثال عبد الحي الكتاني، ولم يكن من المستبعد أن تناهض الحركة الاستقلالية هذه الطرق وهي تجهز على الاستعمار في سنواته الأخيرة.

ووصلت الثورة السلفية الى أهدافها كثورة تحديثية، غيرت مسار الدولة من مستعمرة الى مستقلة، ومن منهارة اجتماعياً وثقافياً الى آخذة بسبيل التطور الثقافي والاجتماعي. وكانت في هذين القطاعين أيضاً ثائرة.

من مميزات البحث أيضاً النتائج التي خلص اليها الكاتب في الخاتمة كالاستعمارية التاريخية للعلاقة بين السياسي والديني، وكالعلاقة العضوية بين الدعوة الدينية والأهداف السياسية والاجتماعية. وفكرة أساس أكد عليها في الخاتمة وهي «أن كل دعوة لا دينية سواء كانت على الصعيد الفلسفي المحض، أو على صعيد الايديولوجية السياسية لا يمكن أن تجد طريقها الى صفوف الجماهير الشعبية. فالاسلام كان ولا يزال أحد العناصر المقومة للشخصية المغربية والوحدة الوطنية المغربية... إن الدين في المغرب كان ولا يزال من شروط الوجود في المغرب. إنه شرط ضروري».

غير أن البحث تخلى منهجياً عن وحدة الموضوع، ودخل في موضوع آخر هو الأصالة والحداثة. موضوع مرتبط بتطور الفكر الوطني في المغرب، والاتجاه الى التطور الثقافي والمزج بين الثقافتين العربية والأجنبية. وصلته بتحديث الفكر وثيقة ولا شك. وقد لعبت الحركة الوطنية وروادها دوراً أساسياً في الموضوع. ولكن صلته بالصحوة الاسلامية تكاد تكون منعدمة. ولذلك فإقحام هذا الفصل في البحث رغم أهميته يجعله غير ذي موضوع.

يدخل في هذا الاستطراد الطويل أيضاً أجزاء كبيرة من البحث فإذا كان الباحث يتحدث في بدايته عن الثورة الاجتماعية والثقافية التي قامت بها الحركة الوطنية في وجه الطرقية ـ وهو موضوع له صلة محدودة أشبه صلة ـ بالصحوة الاسلامية، فإنه يتطرق في ما بعد الى موضوع أكثر بعداً عن

الصحوة الاسلامية، اذ يهتم بترجمة نظرية ابن خلدون في العصبية القبلية الى لغة أخرى (شبه عصرية) هي ما أسماه الارستقراطية المدينية والأطر الشعبية. وقد حاول فيه أن يؤكد أن الارستقراطية المدينية هي التي تسيطر عادة على مقدرات البلاد، سواء في ميدان الحكم بتوليها لأغلب الوظائف الرئيسية، ولأنها هي التي تعقد البيعة للملك باعتبار العلماء منها، أو في ميدان الاقتصاد باستيلائها على التجارة، أو في ميدان الثقافة باعتبار المراكز الثقافية المهمة فيها كجامعتي القرويين وابن يوسف. وانطلاقاً من هذه «السنة» التاريخية انطلقت الحركة الوطنية السياسية ذات الثورة الاجتماعية والفكرية منها كذلك ولم يبق لغير الارستقراطية المدينية الا الثورة المسلحة التي قامت في المغرب على أثر عقد الحماية وبعدها في الصحراء والجبال حتى انتهت الحرب الريفية، ثم قامت لتودع الحماية على يد جيش التحرير في الريف كذلك.

فهذه الفقرة من الفصل ـ على أهميتها ـ اهتمت بتحليل لا نقره ـ كما سنبين ـ للحركة الوطنية، ولا صلة لها بالنهضة أو الصحوة الاسلامية.

من ثم يتحدث الباحث عن ذكرى تأسيس القرويين ورابطة العلماء. وهو في أوله تحليل اجتماعي للانتماء الثقافي للرجال الذين قادوا الحركة الوطنية. ثم يتعرض الى تكوين جمعيات العلماء ورابطتهم. وكنت أنتظر أن يهتم في هذا الاطار بتطور الصحوة الاسلامية على يد جمعيات العلماء ورابطتهم، إن سلباً وإن ايجاباً ـ ولكنه تخلى عن ذلك ليشير الى تأطير هؤلاء العلماء في إطار مؤسسة تابعة للدولة. وإذا كنا لا نختلف معه في واقع هذا التأطير، وفي سلبية الدور الذي أصبح يقوم به العلماء من حيث وظيفهم الاسلامي. فإني كنت آمل ان يقتصر في هذا التحليل التاريخي الاجتماعي على الدور الايجابي أو السلبي بالنسبة الى موضوع البحث، وهو الصحوة الاسلامية، وذلك في إطار مسؤوليتهم التلقائية من جهة، وفي إطار التكليف الذي صدر اليهم في الرسالة الملكية عام ١٩٧٩ وفي الخطاب الملكي عام ١٩٨٠ اللذين أشار اليهما الباحث نفسه.

ولكن الباحث يعود الى الموضوع حين يتحدث عن الجماعات الاسلامية المعاصرة وقد حصرها في أربعة أصناف: الجماعات السرية، والعلنية، وجماعة التبليغ، وجماعة صوفية طرقية. وقد استهان بأهميتها جميعاً، واعتبرها غير ذات خطورة في خلق تيار اسلامي أو قيادة إتجاه إصلاحي يمكن أن ينتمي الى الصحوة الاسلامية كما عرفتها بعض الأقطار الاسلامية.

إذا تجاوزنا هذه الملاحظات المنهجية يمكن أن نسجل ملاحظات أساسية نركزها في التالي:

١ ـ يرى الباحث أن الفكرة الوهابية التي انتشرت في المغرب على عهد محمد بن عبد الله وابنه سليمان كانت سلاحاً ايديولوجياً وجّه حامله، تلقائياً، إلى رفض «الاصلاحات» التحديثية التي تقترحها الدول الأوروبية. ويعلل ذلك بأن الدول الأوروبية كانت في هذه الاصلاحات تدافع عن تجارتها مع المغرب، ولأن هذه الاصلاحات كانت محدثات وبدعاً.

والواقع أنه لا صلة للفكرة الوهابية برفض بعض الاصلاحات التحديثية الآتية من أوروبا، وإنما يعود ذلك الى فكرة أساس هي تخوف المغرب شعباً وسلطة من الأوروبيين عموماً. وقد ظل

يعاني هذا التخوف منذ بدأ الاسبان والبرتغاليون على الخصوص يغيرون على الشواطىء المغربية بعد سقوط الأندلس. ولم تكن المعارك التي خاضها ضد الاسبان وخصوصاً حوالى سبتة ومليلة ـ والمعارك التي خاضها ضد البرتغاليين في شواطئه الأطلسية عموماً، وبالأخص معركة وادي المخازن عام ١٥٧٨، ثم معركة طنجة مع الانكليز ومعركة ايسلي مع الفرنسيين ومعركة تطوان مع الاسبان، لم تكن هذه المعارك بعيدة عن الفكر السياسي في المغرب ـ سواء عند الشعب أو عند الحكومة ـ وهو ينعزل عن الميدان الدولي وعن قبول الاصلاحات التحديثية التي يقترحها الأوروبيون.

من هنا ندرك أن انعزالية المغرب وعدم قبول الاصلاحات التحديثية لم تكن من وحي الوهابية، وإنما كانت من وحي التجربة التي أكدت للمغرب أن اصلاحات التحديث الأوروبية كانت ذات طابع استغلالي واستعماري في الوقت نفسه.

٢ ـ أبى الباحث الا أن ينحو منحى المفكرين الغربيين في وضع تفرقة جوهرية بين مضمون الثقافة في الثقافة ذات المرجع العربي الاسلامي والثقافة ذات المرجع الأوروبي (الثقافة الفرنسية) ويخلص من ذلك الى أن الفعالية كانت للسياسي على الثقافي فلجم النضال الوطني الاختلاف الثقافي الفكري.

وهذه نظرة سطحية لمفهوم الثقافة في نظري. ذلك أن الثقافة العربية الاسلامية المنفتحة عند قادة الحركة الوطنية، على نحو ما وصفها الجابري نفسه، لم تكن ثقافة متحجرة بحيث لا تتفتح لكل المعطيات التي تفرزها الثقافة الأوروبية، والشيء نفسه بالنسبة الى الثقافة الأوروبية التي تعرف عليها فريق من قادة الحركة الوطنية، فقد كانت متفتحة للفكر العربي والاسلامي ـ على نحو ما يعرف الجابري نفسه ـ ليس فقط لأن هؤلاء القادة تعلموا في المدارس الثانوية المزدوجة على يد شيوخ متفتحين كالشيخ ابن العربي العلوي والشيخ عبد السلام السرغيني، ولكن أيضاً لأنهم من وسط اسلامي. ووجدوا في بيئات اسلامية في المدن التي نشأوا فيها سواء في فاس أو الرباط أو سلا أو مراكش... ولذلك لم يكن هناك مجال للتعارض بين النظم المعرفية الثقافية داخل كتلة العمل الوطني، ولا لتناقضات ثقافية أو فكرية أو إسلامية دينية بين المثقفين ثقافة عربية اسلامية والمثقفين ثقافة أوروبية. بل كنت أجد (وهذه تجربة شخصية من عملي المتصل داخل القيادة الوطنية) «تعصباً» للمفاهيم الاسلامية والسلوك الاسلامي عند مجموعة المثقفين ثقافة غربية كبلا فريج وابن عبد الجليل واليزيدي ومحمد الفاسي مثلاً لا يقل عما كنت أجده عند علال الفاسي وعبد العزيز بن ادريس ومحمد غازي.

يأتي ذلك من أن اللغة والمواد العلمية والاجتماعية التي كانت تدرس في المدارس المزدوجة لم تكن تخلق النموذج الثقافي آنذاك في نظام مرفوض من أساسه هو النظام الاستعماري، ولذلك فليس صحيحاً ما يقوله الجابري من «إن الكتلة (الوطنية) كانت في الحقيقة كتلتين ثقافيتين» وإنما كانت كتلة ثقافية واحدة هي التي أنتجت مذهبها الاصلاحي المتمثل في «مطالب الشعب المغربي» عام ١٩٣٤ وفي وثيقة الاستقلال عام ١٩٤٤.

وهل يستطيع د. الجابري أن يستدل على «مقولة» الكتلتين الثقافيتين هذه من أدبيات الكتلة

التي كتبها قادتها في ما ألف علال مثلاً من عشرات الكتب ومئات الأبحاث والمقالات، وما كتبه المثقفون ثقافة غربية من عشرات الأبحاث والمقالات بالعربية والفرنسية في مجلة «مغرب» أو جريدة «عمل الشعب» أو «العمل الشعبي» أو «الأطلس» أو «العلم» أو «رسالة المغرب»؟

لا أظنه يستطيع أن يجد مظهراً للتناقضات الثقافية أو لظل كتلتين ثقافيتين. وقد يكون بعض هذه التناقضات ظهر بعد ذلك أي بعد الاستقلال، فأصبح بعض المثقفين غربياً، حتى في ظل الأحزاب الوطنية، مستلبين وينظرون إلى الثقافة العربية الإسلامية بانحراف. ظهر هذا النوع من المثقفين (العاملين في الحقل السياسي) الذي يستند إلى إطار مرجعي أوروبي هو الحضارة الفرنسية. أما أثناء النضال الوطني من أجل الاستقلال فلا نكاد نلمس أي اختلاف ثقافي فكري، وبالتالي أي لجم أو كبت لهذا الاختلاف.

٣ ـ حرص د. الجابري على أن يؤكد غير مرة في بحثه على ظاهرة الصراع الطبقي (يفضل استعمال اصطلاح «التراتب الاجتماعي») التي تحكمت في سير المغرب (الدولة والشعب) فكانت قمة الهرم الطبقي الأرستقراطية المدينية التي تقابلها في قمة الهرم كذلك الأرستقراطية القبلية في الريف. ويخلص من ذلك إلى أن الأرستقراطية المدينية المالكة لسلطة العلم و«الشرف والحسب» وسلطة التجارة والعقارات وسلطة الممارسة السياسية هذه الأرستقراطية المدينية هي التي ورثت الحركة الوطنية.

ويخلص من كل ذلك إلى تأكيد «فكرة مسبقة» وهي أن الحركة الوطنية كانت ذات جذور أرستقراطية مدينية، فكان طبيعياً أن يظهر في صفوفها ذلك «التراتب الاجتماعي» الذي كان مكبوتاً أثناء النضال الوطني وليتفجر بعد الاستقلال بثلاث سنوات في شكل صراع طبقي.

وفي هذه النظرة المتشائمة جناية على التاريخ وعلى الحقيقة وعلى الحركة الوطنية في الوقت نفسه. ذلك أن الحركة الوطنية لم تضم في قيادتها الأرستقراطية المدينية فحسب (رغم أني لا أتفق مع الجابري على مفهوم الأرستقراطية المدينية الذي يعطيه أهمية بالغة فيتحليل المجتمع المغربي انطلاقاً من الفكر الخلدوني) وإنما كان في قيادتها مثقفون من غير المدن ومثقفون من المدن ولكنهم ليسوا من الأرستقراطية المدينية كما عرف بها الباحث، كان لهم حظ كبير في التوجيه والقيادة. وإذا عرفنا منهم المختار السوسي وبوشتة الجامعي والهاشمي الفيلالي في القيادات البارزة فإن عشرات منهم قادوا الحركة في الدار البيضاء ووجدة ومراكش وآسفي وأغادير ومكناس والقنيطرة ولم يكونوا ينتمون إلى هذه الأرستقراطية المدينية. (من دون أن ننسى أساتذتهم جميعاً: الدكالي وابن العربي العلوي والسرغيني).

ثم إن الصراع الذي انفجر في صفوف الحركة الوطنية بعد الاستقلال بثلاث سنوات لا صلة له مطلقاً بالتراتب الاجتماعي ولا بالصراع الطبقي ولا بالتناقض بين الأرستقراطية المدينية وغير المدينية، وإنما هو صراع على الزعامة، وعلى المفهوم الذي حاول البعض أن يتصوره لـ «وظيفة الحركة الوطنية» بعد الاستقلال. فهو محاولة انقلاب داخل الحركة الوطنية انتهت بالانقسام. وهي ظاهرة

اطردت ـ ولم يختلف ـ في جميع الحركات الاستقلالية في العالم الثالث، ولا تعود إلى صراع طبقي أو «تراتب اجتماعي» بمقدار ما تعود إلى صراع على السلطة أو على الزعامة، انتهى إلى انقسام في كثير من البلاد، وانتهى إلى تصفية في البلاد، التي اختارت الحزب الذي حقق الاستقلال أو الحركة التي حققت الثورة، إلى تصفيات جسدية أو سياسية. ولست في حاجة إلى ضرب الأمثال فخذ طريقك من المغرب شرقاً أو جنوباً إلى أن تصل جنوب شرق آسيا، أو جنوب افريقيا فلن تجد غير هذه الظاهرة.

في المغرب كان الأمر طبيعياً فلم تصفَّ الحركة ولكن حدث انقسام بين الشريحة الاجتماعية نفسها التي تكونها على حد رأي الباحثين «الأرستقراطية المدينية». ففي الفريقين نجد قادة من المدينة نفسها، الرباط وفاس وسلا ومكناس وطنجة ومراكش. وهل يستطيع أحد من الذين قادوا محاولة الانقلاب في صفوف الحركة الوطنية أن يزعم أنه ليس من الأرستقراطية المدينية؟

السؤال يمكن أن يوجهه الجابري الذي يهمه أن يثبت «الفكرة المسبقة» أما أنا فعندي الخبر اليقين.

٤ ـ لم يضع الباحث في حسابه شمال المغرب، وهو يتحدث عن ظاهرات الصحوة الإسلامية كما بدت قبل الحركة الوطنية وأثناءها. وإذا كانت وحدة الحركة الوطنية لا تترك مجالاً للتمييز بين الشمال والجنوب، فقد كان طبيعياً مع ذلك أن يشير إلى أن السلفية في الشمال جاءت رداً على الطريقة المستغلة (ظاهرة الريسوني مثلاً) وجاءت متجاوبة مع «الصوفية المتجددة» (ظاهرة التهامي الوزاني الذي كان من قادة الحركة الوطنية في الشمال) وجاءت متجاوبة مع الأرستقراطية المدينية (عائلة بنونة التي قاد عميدها الحاج عبد السلام الحركة الوطنية من بدايتها حتى منتصف الثلاثينات) ثم ـ وهذا مهم ـ لم يشر إلى تجاوب السلفية مع نضال الريف. فقد كان القائد البطل محمد بن عبد الكريم الخطابي سلفياً حارب الخرافة والطرقية والتصوف، وتوازت حربه ضد الاستعمار مع حربه ضد هذه النزعات لأهداف متقاربة. وعبد الكريم درس في القرويين ويغلب على الظن أن للقرويين تأثيراً على توجهه السلفي.

وقد ضرب د. الجابري ـ نتيجة لعدم تمكنه من بحث الموضوع بشمولية الموقع على الأقل ـ صفحاً عن تتبع الحركة الوطنية في الشمال حتى عند الاشارة إلى النشأة. فقد أشار إلى جماعة فاس وجماعة الرباط وجماعة سلا، ولم يشر إلى جماعة تطوان التي تزامنت في النشأة (١٩٢٦ ـ ١٩٢٧) مع هذه الجماعات ولم تكن أقلها شأناً أو خطورة على الاستعمار. وإذا كانت هذه الجماعات قد ارتبطت منذ البداية لتكون الحركة الوطنية الشاملة، فإن الارتباط شمل جماعة تطوان بواسطة الحاج محمد بنونة الذي كان يتنقل بين تطوان والرباط. وفي عرصة جسوس (مدرسة جسوس حالياً) أقسمت الجماعات يمين الإخلاص للوطن والعمل لاستقلاله، ثم بواسطة الأستاذ الطريس وبعض صحبه الذين كانوا طلاباً في القرويين آنذاك.

وسيبقى البحث ناقصاً إذا لم يشمل العمل الوطني المنطلق من السلفية المتجددة في تطوان.

٥ ـ حقيقة تاريخية بسيطة أحببت أن أشير اليها على بساطتها وتتعلق بمجلة «مغرب» الفرنسية

التي كانت تصدر في باريس. لم يكن يصدرها فرنسيون، وإنما الذي أصدرهـا هي الحركـة الوطنيـة. والتي هيأت لها هي جماعة «الزاوية» داخل الحركة الوطنية. وكان يديرها ويشرف على تحريرهـا السيد أحمد بلافريج الأمين العام لحزب الاستقلال في ما بعد. وكان ينفق عليها جماعة من أعضاء الجماعة، الموسرين منهم: أحمد مكوار وأحمد بوعياد وعمر ومحمد السبتي والحاج عبد السلام بنونـة من تطوان. وقد أصدرتها الحركة الوطنية باتفاق مع الأمير شكيب أرسلان وبرعاية جماعة من الفرنسيين والاسبان من أصدقاء الحركة الوطنية. بعضهم كتب اسمه على غلاف المجلة كلجنة تحرير. أما كتابها الحقيقيون فبعضهم من المغاربة، من بينهم إلى جانب أحمد بلافريج السادة: عمر بن عبد الجليل ومحمد حسن الوزاني قبل أن يتخلص الى عمل الشعب ومحمد الفاسي ومحمد اليزيدي وعبد المالك فرج وعبد القادر بن جلون ومحمد الخلطي.

وقد صدر عددها الأول في تموز/يوليو ١٩٣٢ ولم تعمر طويلاً. فقد اختفت في أوائل عام ١٩٣٤ لأن الاقامة العامة منعتها من الرواج في المغرب. ولأن الحركة لم تستطع أن تستمر في الانفاق عليها رغم أهميتها الكبيرة في تبليغ الرأي الوطني للحكومة الفرنسية في باريس ولعموم السياسيين والمثقفين الفرنسيين.

٦ ـ يربط الباحث بين السلفية الجديدة والليبرالية كما يربط بينها وبين الحركة الوطنية المغربية كلما تحدث عنها حتى لا تكاد الكلمتان تفترقان. وهو استعمال تسرب إلى الكاتب ـ لعله ـ من الغرام بهذه المصطلحات الأجنبية التي يحاول الكثيرون تمييز النظريات والأفكار والمذاهب والأحزاب والأشخاص بها، ولو لم يكن ثمة داع لذلك. فاصطلاح «الليبرالية» له بُعده السياسي والاقتصادي، ولكنه الآن أقرب إلى البعد الاقتصادي الذي يراد منه النشاط المتحرر من تدخل الدولة والذي يعتمد في الغالب على القطاع الخاص. ولو أن هذا المضمون تطور هو الآخر بالممارسة. فالليبراليون أصبحوا لا يعترضون على تدخل الدولة في تنظيم الاقتصاد في حدود ضمان الحد الأدنى لكرامة المواطنين. ومعظم الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا تسير في هذا الاتجاه.

والسلفية الجديدة مثل الحركة الوطنية لم تكن أيام النضال الوطني تهتم بهذه المذهبية الضيقة. ولذلك فلعل د. الجابري يهدف إلى البعد السياسي للكلمة، وهو الدفاع عن الحرية في كل ميدان يستعبد فيه المواطن المغربي. وقد كان في غير حاجة إلى هذا الوصف الذي تكرر عشرات المرات مع تكرار ذكر السلفية الجديدة والحركة الوطنية، لأن عمل الحركتين العضوي هو الدفاع عن الحرية التي تتناول حرية الوطن وحرية المواطنين، سواء تعلقت الحرية بالعقيدة أوالممارسة أو التعبير أو القرار.

ولذلك فالتأكيد على هذا الاصطلاح غير ذي موضوع.

٧ ـ يخرج الباحث ببعض النتائج المتسرعة فتصبح عنده مسلمات يبني عليها هيكلاً من النظريات التي تبدو هَشّة من ذلك مثلاً:

ـ يعتبر أن الفكر الاصلاحي النهضوي الوطني كانت عنده دوماً «أولوية للسياسي على الثقافي، وبالتالي فالدين كان يوظف من أجل السياسة وليس العكس» ويضيف إلى ذلك وكأنه واثق من هذه الحقيقة: «وهذا مفهوم مبرر...».

ويبدو أنه حكم متسرع، ربما استمده من واقع التفكير الوطني بعد الاستقلال وعند جانب من السياسيين، وليس عند الجميع. فالمعروف أن الحركة الوطنية التي اعتمدت على قاعدة هي السلفية الجديدة، والتي وجدت في مرحلة كانت الهجمة الاستعمارية الشرسة ذات بعدين كلاهما خطير: البعد الديني، الذي كان يستهدف ـ كما استهدف في معظم أنحاء القارة الأفريقية، تحويل المغاربة عن الإسلام باعتباره الحصن الذي يمنعهم من السيطرة على المواطن وعلى الوطن. ولذلك كان عمل المبشرين والمبشرات لا يقل عن عمل الكولونيالات والجنرالات، ولا عن عمل المستوطنين من المزارعين الأجانب (المعمرين) ولا عن عمل رجال الأعمال من الصناعيين. . .

البعد الديني للاستعمار ظهر واضحاً في «مدارس» و«أوكار» المبشرين الذين انتشروا في الريف والجبال والمدن على السواء. وقد كان الطفل والرجل والمرأة لا يمرون ـ جميعاً ـ على طبيب المستشفى ـ مثلاً ـ إلاّ بعد أن تجمعهم الراهبة، أو الراهب، لتقرأ عليهم «آيات» من الانجيل وتتحدث اليهم عن المسيحية وترسم علامة الصليب، وهم يقلدون، إمَامَهم. وقد ظلت مراكز التبشير ترعى الطلبة حتى بعد الاستقلال بسنوات عدة. ولعل بعضها لا يزال.

وقضية الظهير البربري تدخل في العمل الرسمي «المقنن» للاستعمار الفرنسي ولا حاجة للإطالة فيها.

لذلك كله كان للحركة الوطنية التحدي نفسه ببعديه: البعد الديني والبعد السياسي. ولم تكن توظف الدين من أجل السياسة. وإنما كانت توظف الدين من أجل الدين والسياسة من أجل السياسة. أي أنها كانت تناضل للتحرر الديني حتى لا ينجح الاستعمار ـ الذي يوظف الدين للدين أيضاً ـ في تحويل جزء من المغاربة، على الأقل، عن دينهم، فيخلق كذلك أقلية مسيحية إن لم تنفع في الدين نفعت في السياسة.

المغرب ـ ومثله الجزائر وكل المستعمرات الفرنسية ـ خضع لاستعمارين: ديني مسيحي تقوم عليه الكنيسة المسندة من الفاتيكان ومن الكنيسة الفرنسية. وربما كان هذا البعد للاستعمار مستقلاً عن السلطة المدنية «الاقامة العامة»، واستعمار عسكري واقتصادي وفكري. . . الخ ينسق عمله مع هذه الأجهزة جميعاً. ولذلك كانت الحركة الوطنية ذات بعدين: بعد ديني وبعد سياسي لا يوظف أحدهما لحساب الآخر ولكنهما يعملان في تواز وتناسق. وقد أدرك الباحث نفسه ذلك في بعض فقرات هذا البحث. ولذلك أعتبر هذه الفكرة «المسلمة» من تناقضات فقرات البحث.

ـ صنف الجماعات الإسلامية المعاصرة في أربع جماعات ثم حكم عليها بأنها ظاهرة ظرفية بدأت تتلاشى كظاهرة.

وبقطع النظر عن قيمة هذه الجماعات ـ التي لا أعتبر بعضها كالبوشتيتية أو الزيتونية (ولم يذكرها) من ظواهر الصحوة الإسلامية ـ فإنها جميعاً لا تمثل الصحوة الإسلامية. ولكن الذي يمثل هذه الصحوة تيار ديني مرتبط (ربما ليس ارتباطاً تنظيمياً) بالتيار الإسلامي في العالم الإسلامي، يؤثر في وجوده وتناميه افلاس كثير من المذاهب الرجعية والتقدمية في البلاد العربية والإسلامية، ويؤثر في

وجوده الهزائم التي توالت على العرب والمسلمين، ويؤثر في وجوده المعاناة في المغرب نفسه من جراء فساد بعض الأوضاع، وعدم القدرة على تخطي هذا الفساد. كما يؤثر في وجوده قطعاً الوضع الاقتصادي المتردي بالنسبة إلى أغلبية شرائح المجتمع.

هناك اذاً تيار ـ ربما غير منظم ـ لا تمثله الجماعات التي أشار الباحث اليها إلّا ظاهرياً لأن بعضها ينتمي إلى الخرافة والتخلف الفكري، أكثر مما ينتمي إلى الصحوة الإسلامية. ولعل هذا التيار في تنام أكثر مما هو في طريقه إلى الانهيار.

هذه ملاحظات تصحيحية من وجهة نظري لا تمس في شيء قيمة البحث وأهميته واسهامه الجدي في توضيح خلفيات الصحوة الإسلامية في المغرب، إذا انضاف ـ وفي إطار هذه الملاحظات ـ إلى أبحاث جادة أخرى عن خلفيات وواقع الصحوة الإسلامية في أقطار أخرى من العالم الإسلامي، سينير التصور الحقيقي للظاهرة التي قد يكون لها دور مهم في بناء مستقبل هذا العالم.

الفصل السّابع

الإسلام الإحتجاجي في تونس

د. محمّد عبد الباقي الهرماسي(*)

(*) استاذ الاجتماع والعميد المساعد في كلية الآداب والعلوم الانسانية بالجامعة التونسية.

أولاً: نزعة النضال الإسلامي كحركة اجتماعية

تتعدد الدراسات حول الإسلام المناضل في أيامنا هذه. وذلك لأسباب عدة متنوعة: فراغ ايديولوجي... اعتبارات جيواستراتيجية للقوى العظمى... مخاوف حكومات العالم الثالث... الخ، من دون أن ننسى أيضاً بأن الأدبيات الإسلامية تمثل مصدر ربح وفير للناشرين، ومحور اهتمام بالنسبة إلى أغلبية الجامعيين.

هذه الأدبيات، وقد تضخمت، دعّمت من دون شك، حضور الطرف الآخر من العالم العربي والإسلامي، الذي تهمله العلوم الانسانية عادة، فقد أقامت (هذه الأدبيات) البيان على أنه بموازاة عالم النخب الحديثة، والطبقات الحضرية التي هي نوع من إعادة تمثل مصغرة لـ «أوروبا العائلية» (L'Europe Familière)، يوجد عالم الثقافة التقليدية والشعبية، ثقافة الشيوخ وآيات الله، الذي اعتبرناه قُبر نهائياً، والذي يعود اليوم على الساحة تحدوه روح الثأر.

ولكن في عمق الأشياء، لم يتغير بعد المنظور للإسلام جوهرياً. فالبدهيات الاستشراقية التي تصور إسلاماً استبدادياً لا يزال الأخذ بها نافذاً.

من هنا لم تعد المهمة سهلة بالنسبة إلى العالم، إذ ان الإسلاميين أنفسهم يتصرفون بحسب هذه البدهيات نفسها، ويمارسون لعبة تحويل حلمهم إلى واقع.

إنّ مواصلة النظر إلى الإسلام كجوهر فوق تاريخي بالتعريف، يمنعنا من التمييز بين الإسلام (L'Islam) والالتزام الاسلامي (L'Islamisme)، أي بين ديانة وبين مسار أدلجة لهذه الديانة. لقد حزمنا أنفسنا منهجياً على محورة التحليل حول ما تختص به الحركة الإسلامية، كحركة اجتماعية تستمد منطقها وأسباب نموها من تطور المجتمع التونسي، أكثر منه حول ما تمتلكه من نقاط التقاء مع

الحركات الشبيهة بها في أنحاء العالم.

إننا بمجرد أن نشرع في إقامة تمييز تحليلي بين أصل حركة ما، من ناحية، وبين مدى انتشارها من ناحية أخرى، تغدو مهمة التفسير ـ بالمفارقة ـ أكثر تعقيداً. وعليه، فإننا لأغراض تعليمية سنرجىء مسألة الانتشار هذه إلى القسم الثاني من التحقيق الميداني.

أما في ما يتعلق بأصل ظهور الحركة، فإن ثمة سبباً بدهياً للغاية لدرجة أنه نادراً ما يؤخذ في الاعتبار، أو نادراً ما يولى من الاهتمام ما يناسب وزنه الحقيقي، ذلك أنه من بين كل البلدان العربية تنفرد تونس من ناحية مهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتي في شكل علني، وتفكيك هياكله التحتية باسم اصلاح منهجي للوضع الاجتماعي والثقافي.

انه باسم هذا الاصلاح الجذري، يجدر أن نسجل تصفية «الزيتونة» وحل الحبس، وبناء نظام للأحوال الشخصية، وكذلك اندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعي.

وحاصل ذلك يعني تفكيك النظام الثقافي القديم برمته. إن هذا المشروع الذي ارتكز على تصميم القيادة السياسية والذي أسهم فيه معظم أصحاب الشهادات الحديثة، قد ترافق بموقف بالغ السلبية ومهين إزاء الإسلام التقليدي.

ولننظر كيف يفسر هذه المسألة، كاتب عاصر المشروع:

«إن حركة الرئيس بورقيبة وهو يحتسي كوباً من عصير الغلال على أعين الملأ أثناء شهر رمضان، أو عملية خرق التشريع الديني بالتحريم القانوني لتعدد الزوجات، يبدو لنا أبلغ تأكيداً من الاعلان عن النوايا في بناء المستقبل الاشتراكي أو تأميم الشركات، وخصوصاً إذا كان هذا الإعلان مصحوباً كما شاهدنا هذه المرة في الجزائر وفي المغرب الأقصى، بتقوية الحمية الدينية: ايقافات للأشخاص المورطين في عملية افطار رمضان... والتحريم القانوني للخمر... الخ.

فهل يمكن أن يعزى انفراد تونس من بين البلدان المغربية الثلاثة بنسبة نمو غير مساوية للصفر إلى الاتجاهات العلمانية للدستور... على كل ان هذا التأويل يستهوينا للاعتقاد فيه»[1].

وهل لهذا السبب أيضاً ولغيره، اجتمع في بداية عام ١٩٧٠ نفر من الناس حول مجلة تسمى «المعرفة» لكي يتبادلوا الآراء حول «غربتهم وغربة دينهم».

نعم ان ذلك لا شك فيه، ولكن ليس لذلك فقط، لأنه كما سنبين في هذه الدراسة فإن نزعة الالتزام الإسلامي (L'Islamisme) وكذلك (السخط الاجتماعي، ومطالب اليسار، بل حتى الانحراف) ستتغذى بظاهرة خيبة الأمل الشاملة (Le Désenchantement) التي ما فتئت تتعاظم بتعاظم الصعوبات التي يلاقيها المشروع الوطني. فيحتمل أن يكون استنفاذ المشروع الوطني لأغراضه، وانحلال نظام التعاضد، وأثر الهزيمة العربية لسنة ١٩٦٧ على المنطقة العربية، قد ساعد

---

(١) Samir Amin, *L'Economie du Maghreb,* 2 vols., Grands documents, 24-25 (Paris: Minuit, 1966), pp. 221-222.

على انتشار موجة التدين التي ظهرت في البلاد.

ولكن إذا كان التدين الشعبي قد بقي على المستوى التنظيمي بدون ملامح واضحة، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الحركة الإسلامية التي بنت لنفسها جهازاً، والتي لا يرمي أفرادها إلى تأمين خلاصهم فقط، بل إلى تغيير العالم من حولهم وتحويله على تصوّرهم الخاص.

ولقد كان نظام التعليم والتوترات التي شهدها منذ قرن، نواة تموضعت فيها الأفكار الأساسية لنزعة الالتزام الإسلامي الحديثة، وكانت الحركة مدينة له بزعمائها وبقاعدتها الاجتماعية أي بأنصارها.

فنحن على علم بالهوة الثقافية التي فصلت في العهد الاستعماري خريجي الزيتونة عن خريجي التعليم العصري، وبالمضاعفات السياسية والاجتماعية التي انجرّت عنها. كما أننا على علم أيضاً بالكيفية التي وضعت بها الدولة المستقلة حداً للازدواجية، أي بتصفية المؤسسة الزيتونية الضاربة بجذورها في عمق التاريخ.

وها هو «المكبوت الاجتماعي» (Le Réprimé social) يسجل عودته المفاجئة عند أول فرصة.

فلنر ما كتبه راشد الغنوشي، المؤسس الأساسي للحركة:

«في بداية السبعينات، انبعثت بعض الدروس في جامع الزيتونة كدرس الشيخ بن ميلاد، فقد بدأ الجامع يستعيد نشاطه الثقافي. والتف حول الدرس بعض الشباب، ومنهم الشيخ عبد الفتاح مورو الذي تتلمذ على يد الشيخ بن ميلاد.

وفي بداية السبعينات أيضاً، قدمت أنا من المشرق مفعماً بفكرة الاصلاح الديني التي شهدها المشرق، وكنت ذهبت إلى سوريا للدراسة لأنني من بقايا التعليم الزيتوني، وخريجو الزيتونة لم يكن لهم أمل في الجامعة، فالبعض يتوظف والبعض يتسلل إلى الشرق لأن طريق الشرق لم يكن مشجعاً عليه. ولما رجعت إلى تونس، حضرت حلقات الشيخ بن ميلاد، والتقيت بالشيخ عبد الفتاح مورو، ثم انطلقنا في الحركة الاصلاحية، وقد ساعدني عملي في التعليم الثانوي على الاتصال بالشباب وتوعيتهم، وكان عملنا يتركز على التوعية العقائدية، وتتلخص في عقد المفاهيم الغربية التي كانت مسيطرة على أذهان الشباب، واثبات تفوق الإسلام بالنسبة إليها. وقد أنشأنا لذلك حلقة أولى في جامع «سيدي يوسف» بالعاصمة سنة ١٩٧٠ وهي تتجه خاصة لشباب الباكالوريا، تقدم فيها المفاهيم الغربية وتحلل وتنقد، ويقدم البديل الإسلامي.

وفي سنة ١٩٧١ انضممنا إلى جمعية المحافظة على القرآن، ونشطنا داخلها، إلا أن الحزب تدخل وأخرجنا منها، فأنشأنا حلقة أخرى في جامع «صاحب الطابع» بالعاصمة، وبدأت تتسع شيئاً فشيئاً، واستمرت تقريباً سبع سنوات. ثم انتقل هؤلاء الشباب الذين كانوا يحضرون الحلقات إلى الجامعة، ونقلوا معهم الفكرة الإسلامية ويدأ صراعهم هناك مع الاتجاهات اليسارية. والذين تخرجوا من الجامعة، انتشروا في البلاد ونقلوا فكرتهم، وأنشأوا بدورهم حلقات لتوعية الشباب وتربيته تربية اسلامية. وهكذا انتشرت الحركة»[٢].

منذ البدء، توضحت المعالم الرئيسية التي تطبع ذهنية الحركة ومنطقها، فبوجودها على هامش

---

(٢) انظر نص المقابلة التي قامت بها: سعيدة النالوتي، «الصحافة الاسلامية في تونس،» المعرفة (١٩٨٠).

المؤسسات المركزية، كان على الحركة أن تنفذ إلى المجتمع من خلال المسالك التقليدية، لكي تحتل منه المركز بسرعة مذهلة.

هكذا تمركزت في القلب، أي في نقطة التقاء التيارات الثقافية، حركة رسالية (Missionnaire) تطرح نفسها طرفاً (Partie prenante) لكل الاختيارات في مجال الهوية والتنمية.

واجتمعت لهذه الحركة كل العوامل التي توصل إلى التسيس والمواجهة. ولكن، قبل أن نصل إلى هناك وأن نستعرض هذا التاريخ، لنتفحص أولاً بنية الحركة: أعضاءها، خلفياتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية ورؤيتهم للعالم.

إن الحركة الإسلامية هي قبل كل شيء حركة شباب مثقف، حيث يشكل الوسط المدرسي والجامعي بصفة أهم، مركز دعاية وقاعدة دعم بالنسبة إليها.

أضف إلى ذلك أن متوسط عمر أعضاء هذه الحركة يستقر في حدود الـ ٢٥ سنة.

كما أننا نحصي نسبة تتعدى ٥٠ بالمائة من الأفراد الذين لم يبلغوا بعد الثلاثين سنة، وذلك من خلال قائمة المؤسسين الذين من الطبيعي أن يكونوا متقدمين في السن بالقياس إلى معدل الأعمار في الحركة، وأيضاً من بين القياديين الذين حوكموا بعد ايقافهم في تموز/يوليو ١٩٨١.

إن الإسلاميين ليسوا فقط أدنى أعماراً من طلبة اليسار، فهم ينفردون أيضاً بوجود بعض الرجال المتقدمين في السن بين صفوفهم وهؤلاء عادة من قدماء الزيتونيين، دليلاً على التواصل بين الجيلين، وعلامة على التجذر الاجتماعي.

إنها إذاً، حركة شابة، وإنهم شباب مثقفون. ساهم النظام المدرسي والجامعي الى حد كبير في افرازهم منذ الاستقلال. فالعينة تحتوي على ٨٠ بالمائة من الطلبة الذين ينتمون إلى مراحل التعليم العالي الثلاث، أما في أوساط المعتقلين فإن حصة المنتمي منهم إلى قطاع التعليم لا تقل عن ٧٥ بالمائة بين أساتذة تعليم ثانوي وطلبة، والـ ٢٥ بالمائة الباقون مكونون في معظمهم من صغار الموظفين وعملة القطاع التقني.

إن الأسئلة التي طرحناها في بداية الاستجواب حول القاعدة الاجتماعية للحركة، تصب كلها في اتجاه واحد: الشباب المثقف... هذا إضافة إلى أن المعطيات الاحصائية هذه تدعّمها معطيات كيفية، من ذلك مثلاً ملاحظات صلاح الدين الجورشي وهو عضو سابق في الحركة، وحالياً أحد محرري صحيفة ١٥/٢١ الناطقة بلسان الاسلاميين التقدميين:

«في البداية كنا ننوي التوجه إلى كل الفئات، إلى كل أفراد الشعب. لكن التجربة أعطت أن الطرف الأساسي الذي تفاعل مع توجهاتنا ومع أفكارنا، كان هو الشباب، ولذلك فإن الحركة في بدايتها كانت فيها نسبة التلاميذ والطلبة هي الأكبر، ويمكن أن تحتل أكثر من سبعين في المائة.

الملاحظة الثانية هي استجابة قطاعات ريفية واسعة، بحيث لا يكاد أستاذ بمدرسة بالجنوب أو بالشمال يحاول أن

يناقش التلاميذ ويدعوهم إلى الالتزام بالإسلام وبخط الدعوة، إلا وتكون العناصر الريفية أكثر استجابة، ثم تتولى مواصلة الدعوة وحمل الرسالة»[٣].

كما أن راشد الغنوشي، وبلهجة قطعية، أجرى نوعاً من المقارنة بين الحركة التي ينتمي إليها، والحركات الأخرى المنافسة لها على الساحة العربية:

«إن في جسد المجتمع، كما في جسد الفرد، مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ولقد حدّد القوميون هذه المضغة فعمدوا إلى الجيش يكثفون فيه نشاطهم، حتى بلغوا مراكز قيادية فيه انطلقوا منها للسيطرة على المجتمع كله. وحدد الشيوعيون هذه المضغة، فانطلقوا الى النقابات خاصة وجعلوها مكاناً لعملهم يجندون الطبقة العاملة ويرهنون السلطة، حتى تضعف فينقضوا عليها وينقضوا على المجتمع كله. بينما الحركة الاسلامية لم تحدد بعد هذه المضغة الاجتماعية، وظلت توزع جهودها على كل المستويات، فتبقى ضعيفة في كل المستويات. ولكن لم يمنع الحركة الإسلامية من أن تتسلّم في أغلب الجامعات في العالم الإسلامي على المستوى الطلابي - على الأقل - مراكز القيادة»[٤].

منذ البداية، تبين انه يجدر تسجيل مجموعة من الخصائص المميزة للحركة الإسلامية:

- قوة الدعوة في الوسط الريفي، وأساساً في القرى حيث يساعد فضاؤها على تمتين الدعاية.

- كثافة عدد الإسلاميين في الكليات العلمية، وانخفاض عددهم نسبياً في كليات التدريس الأدبي عموماً.

- المشاركة الواسعة للنساء، وهي مفارقة ثنائية، إذ اننا في اللحظة نفسها نشهد غياباً للمشاركة النسائية عموماً في الحياة النقابية للبلاد، وكذلك رواجاً لفكرة ان الايديولوجية الإسلامية مناقضة لحقوق المرأة.

ويكفي إلى هنا، أن نلاحظ بأن العراقة (Terroir) والعلم والثقافة لا يمكن أن تتنافس في وقت واحد على قلب الشبيبة من دون أن يكون في ذلك اعلان عن تحولات محقّقة.

ولكن حتى نقيس بشكل أفضل تأثير حركة طبعت بعد الجيل الناشىء، وقلبت رأساً على عقب الخريطة السياسية والايديولوجية للبلاد، يجب أن نكون لأنفسنا صورة أكثر دقة عن قاعدتها الجهوية والاجتماعية والاقتصادية.

على المستوى الجهوي، هنا كما في أشياء أخرى، تبقى العاصمة تونس نقطة الارتكاز لمدينة لها منزلة دولة. والمركز الذي تلتقي فيه الأفكار الكبرى.

ففي حين ينحدر ٢٩ بالمائة من مجموع العينة من العاصمة، فإن السواحل تساهم بنسبة ٣٨

---

(٣) وردت المقابلة في: عبد اللطيف الهرماسي، «الحركة التهامية في تونس،» (رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الانسانية، تونس، ١٩٨٣)، ص ١١٣.

(٤) راشد الغنوشي وحسن الترابي، الحركة الاسلامية والتحديث ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٢٥ - ٢٦ و ٢٩.

بالمائة، بينما يتحدد نصيب كل من الجنوب والشمال الغربي بـ ٢٣ بالمائة للأول و٧ بالمائة للثاني.

إن كل علاقات الارتباط التي أجريناها، تؤكد هذا التوزيع الجغرافي لظاهرة الالتزام الإسلامي، أي كثافة على السواحل وفي العاصمة تونس، وبصفة أقل في الوسط والجنوب.

أما اعتقالات المناضلين فقد خضعت لمنطق آخر مغاير، لأننا إذا استثنينا العاصمة تونس، فإننا نجد أن هذه الاعتقالات مسّت داخل البلاد بصفة أشد مما مست السواحل.

جدول رقم (١)
مقارنة بين التوزيع الجغرافي للأفراد المستجوبين والتوزيع الجغرافي للأفراد المعتقلين
(نسب مئوية)

الجهات	الأفراد المستجوبون	سجناء برج الرومي
تونس	٣٠	٣٣
الساحل وصفاقس	٣٩	٢١
الجنوب والوسط	٢٤	٤٤
الشمال الغربي	٧	٢
المجموع	١٠٠	١٠٠

إننا لا نجد لهذا القمع الانتقائي، غير تأويل واحد، وهو أن الوسط والجنوب اقترنا في ذهن قوات حماية النظام بـ «الفتنة اليوسفية» وأنهما كانا ينعتان على الدوام بالنزعة القومية العربية، وأنه لن تكون أولى مفاجآت هذه الدراسة أن تبين بأن عمليات وضع النظام العام موضع السؤال، تنبع من هناك أي من المكان الذي يفترض أن يكون آخر من يفرزها.

اما من حيث الانتماء الاجتماعي للمناضلين الاسلاميين، فقد ذهبت دراسة حديثة وزعت بشكل واسع عبر الوطن العربي، بل حتى نشرتها صحيفة امريكية، الى أن مجموعات المناضلين الاسلاميين تنتمي الى الطبقات الوسطى (Middle and lower middle class) ولقد حاولنا بدورنا ان نتعرف على الانتماء الطبقي للمناضلين الذين نحن بصدد درسهم، وذلك من خلال مقابلة المستوى التعليمي للمستجوب بمهنة والده.

فمن حيث المستوى التعليمي، نجد أن ٤٨ بالمائة من الآباء اميون، بينما ٢٧ بالمائة منهم ذوو مستوى تعليمي ابتدائي، في حين نجد أن ١٩ بالمائة قد تلقوا تعليماً زيتونياً.

أما على المستوى المهني، فإن النتائج كانت أكثر قتامة، بحيث ان ٢١ بالمائة من مستجوبينا

كانوا أبناء «كوادر» متوسطة و٤٦ بالمائة أبناء عملة حضريين أو فلاحين، أما الـ ٢٩ بالمائة الباقون، فإنهم ينتمون الى عائلات معدمة، أي الى عائلات توفي فيها الأب أو انه في حالة عجز بدني أو هو متقاعد لا يكاد يوفر لقمة عيشه.

إن تجذر نزعة الالتزام الاسلامي (l'islamisme) في التركيبة الاجتماعية أمر لا يحتمل أي شك، ذلك أن المسألة تتعلق بشباب متحدرين في غالبيتهم من الفئات الفقيرة للسكان، أبناء الموظفين ذوي المرتب الشهري في أحسن الأحوال، وفي الكثير من الأحيان من العائلات المنعدمة الدخل.

إننا إذا أخذنا في الاعتبار مسألة التعليم الموسع للأطفال التي أصبحت متاحة نتيجة ديمقراطية التعليم، وإذا ما أخذنا في الاعتبار آفاق الحراك الاجتماعي بين الأجيال كنتيجة حتمية لذلك، فإن تمرّد أبناء الشعب هؤلاء ممكن أن يدهشنا عند أول نظرة، ولكن هذه الدهشة تنقشع منذ أول لحظة نكتشف فيها بأنه لم يعد هنالك أي حراك في متناول جيل الشباب، وأن التعليم لم يعد يؤمّن المستقبل. فكل شيء يؤكد بأن الشباب يملك شعوراً حاداً باستحالة أن ينتمي الى النخبة، وذلك مهما كان مستوى الدرجة التعليمية، اذ، عن طريق نوع من الاستشراف للمستقبل، أدرك الجيل الجديد كل انعكاسات سياسة الانفتاح الاقتصادي، بل وكل مضاعفات دولة اختارت ان تتحلل من التزاماتها ازاء المجتمع.

لقد وصل الوصوليون الى مآربهم فعلاً، وانغلقت حلقة أصحاب الامتيازات من المنتمين الى القطاع العام أو الخاص، وغدت الوظيفة العامة الشارع الوحيد الذي بقي مفتوحاً أمام المتأخرين، انه «العائلة الفقيرة» سواء على مستوى الدخل الذي توفره، أو مستوى المكانة أو الجاه.

وبما أنه ليس أمام الشباب أي حظ موضوعي للتماثل مع من هم داخل الحلقة (in) فان الرغبة كانت لديهم ملحة في الانضمام الى من هم خارجها (out) مبتدئين في ذلك بعائلاتهم، وقد وجدوا في متناولهم ايديولوجية مناسبة، وذات مصداقية، تتكلم عن «المستضعفين»، وفي هذا الصدد، فإنه يكون من المهم تسجيل مواقف العائلات من النزعة النضالية لأبنائها.

إننا نجد أن الشبان المتحدرين من الفئات الشعبية، هم الذين يصرحون بأنهم لاقوا تفهماً ودعماً من قبل عائلاتهم، في ما يخص مسألة انتمائهم الى الحركة. وأن المستويات الوحيدة للمعارضة الشديدة تأتي من أوساط الموظفين، وهي معارضة تجد مرتكزاً لها في عامل الخوف.

ولذلك، ليس مستبعداً من وجهة النظر هذه، أن نؤكد على ان الحركة تطرح نفسها صدى لأصوات المستضعفين، وقوة ثأر للمعدمين.

وإذا كانت النزعة الاسلامية تقدم نفسها صوتاً للمستضعفين، فإنها لا تعني بذلك التدليل على أنها تمثل مجموعات معينة من الشعب، لأنها تريد نفسها ضمير الأمة بتمامها، في حركيتها المستمرة، ولذلك فإن الحركة لا تتحيّز الى المستضعفين إلا في مجتمع لم يتحوّل بعد تماماً الى «اسلامي»، ولذلك فهو يفرز فوارق اجتماعية وصراعات طبقية، وذلك تأسياً بالرسول الذي يروى أنه كان يفضل صحبة الفقراء.

أمـا الآن، وبعد أن ضبـطنا مؤشرات التجـذر الاجتـماعي ـ الاقتصـادي للحـركـة، والـوسط المدرسي والجامعي الذي يشكل طابعها المميز، من المفيد ان نكوّن لأنفسنا فكرة عن هويتها الثقافية.

يبـدو من خلال المعـارض المتنوعـة للكتب، ومن خلال المكتبـات والأكشاك، بـل من خـلال المكتبـات المقامـة بعنايـة في المساجـد، أو طرق حفظ الأرشيف التي تعتني بهـا كل خليـة من خـلايـا الحركة، أن الاسلاميين هم بدون مماحكة يمثلون القراء التونسيين الأكثر التزاماً والأكثر استيعاباً. نعم وبدون شك، يمثـل نصيب الكتاب الاسـلامي قسماً مهـماً من مشتريـاتهم في هذا المجـال، والأجنحة المخصصة للكتاب الديني في معارض الكتاب العربي السنوية تنفذ منذ الساعات الأولى للعرض، إلا انه من الخطأ تماماً أن نعرّف المجال الثقافي للحركة الاسلامية بالاهتمامات الـدينية فقط. فلقـد صرح ٦٥ بالمائة من الذين استجوبناهم بأنهم يطالعون يومياً الصحف التونسيـة، وقد لاحـظنا هنـا تفضيلاً واضحاً لصحيفة «الرأي» التي تبلغ نسبة مطالعيها٨٠ بالمائـة من مجموع العينـة، أما «الصبـاح» فإنها

جدول رقم (٢)
نسب مطالعة الصحف والمجلات لدى المستجوبين

المجلة .	النسبة المئوية
الصباح	٥٦
لوتون	١٧
لابريس	١٦
الرأي	٨٨
المغرب	١٩
٢١/١٥	١٥
الشعب	١٧
افريقيا الفتاة	٣٥
المستقبل	٣٨
الطريق الجديد	٢٧
الوحدة	١٧
لوموند	٢٠
المجلة	١٥
الأمة	١٠
الوطن العربي	١٠
المستقبل العربي	٨
دراسات عربية	٨
الشهيد	٨

تقرأ من قبل ٥٦ بالمائة من جملة المستجوبين، وتحصل «المستقبل» صحيفة الديمقراطيين الاشتراكيين على نسبة قرّاء تعادل ٣٨ بالمائة.

إن كل هذه الصحف، وحتى إذا أضفنا اليها صحفاً أخرى مثل افريقيا الفتاة، تجعل المسألة تتعلق بصحافة تغطي البلاد التونسية، ولكنها ذات منظور مستقل.

أما قراءة صحيفة «لوموند» الفرنسية فإنها لا تفرض نفسها على الاسلاميين ـ في رأينا ـ إلاّ من حيث كونها ـ برغم كل شيء ـ صحيفة النخبة المثقفة والسياسية. وفي الواقع، فإن قراءة دوريات ومجلات الشرق الأوسط تأتي مباشرة بعد الصحافة المحلية من حيث نسبة المطالعة، وأن أغلبية القيادات الوسطية للحركة الإسلامية تقرأ بانتظام مجلات شرق ـ أوسطية مثل «المستقبل العربي» و«دراسات عربية»، معبرة بذلك عن اهتمامها بالوطن العربي بالدرجة نفسها التي يهتم بها القوميون العرب والماركسيون.

وكما سنرى من بعد، فإن الانتماء الى الحركة الاسلامية يعني تسجيل مسافة فاصلة عن الرؤية الرسمية للواقع، ولكن انتهاج رؤية إسلامية للأشياء ان كان يعني اختياراً لوجهة نظر معينة، فإنه أبعد من أن يوفر نسقاً منطقياً من الأجوبة النهائية لمشاكل محددة.

من هنا، فإن الماركسية والقومية، إن كان يجمعها مع المنظور الاسلامي نقد الدولة الوطنية، فإن كل ما عدا ذلك يفصلها عنه، ومن هنا يأتي دورهما في المنافسة والمرجعية الملزمة.
ينطلق هؤلاء الشبان المتعلمون، بعد أن علقوا كل مشاركة لهم في الواقع القائم، ووضعوا بين قوسين المنظور الرسمي وكل ما يدعمه، في عملية بحث متواصلة وملحة التماساً لمنظور مغاير وحقيقة مغايرة، أي التماساً للـ «بديل».

في هذا الصدد، ومن بين الكتاب الذين هم أكثر رواجاً لدى الاسلاميين والذين وقع ذكرهم في هذا الشأن، نجد «محمد باقر الصدر» و«سيد قطب» و «علي شريعتي».

فبالنسبة الى الطلبة الذين يبحثون عن قيادة ايديولوجية، فانهم يجدون مبتغاهم في محمد باقر الصدر وعلي شريعتي اللذين يرشدان الى المنهج الذي ينبغي انتهاجه في مواجهة التيارات الكبرى للفكر المعاصر.

أما سيد قطب فإنه يفتح الطريق إلى نزعة مناضلة ومشهودة في تاريخ الإسلام، وهي نزعة الصرامة والأصولية والتمرد، ضد كل نظام حكم ليس اسلامياً على نحو ملائم.

ويكاد الاسلاميون يعتبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة، فقد أقاموا أسسه النظرية، ومن أجله قضى كل منهم نحبه شهيداً. ولكن ذلك لا يمنع من أن إسهامهم ايديولوجي قبل كل شيء، وأن ما يطلب منهم هو الحجج، وأسلحة النقد، والأدوات الفكرية، وأن المناضلين إضافة الى ذلك يعبرون عن افتقارهم الى شيء آخر، وهو القيادات الصلبة والقادرة على تجسيد القيم الجديدة وتوظيفها في المواقف الملائمة.

جدول رقم (٣)
قراءات الاسلاميين: الكتب

المؤلف	النسبة المئوية
القرآن	٧٣ (شهداء)
باقر الصدر	٥٤ (شهداء)
سيد قطب	٣٥ (شهداء)
علي شريعتي	٣١ (شهداء)
سيد شفيق	١٧
راشد الغنوشي	١٩
حسن حنفي	١٣
عماد الدين خليل	١٠
حسن الترابي	٨
محمد قطب	٩
ابو الاعلى المودودي	٦
حسن البنا	٤

فإذا كان الثلاثة الأولون يقدّمون الاسلام كايديولوجية كونية قادرة على منافسة الماركسية والليبرالية، فإن مجموعة القياديين الحركيين يجسدون نزعة الالتزام الاسلامي في شكلها الخصوصي والوطني، هنا نجد أن اسمي راشد الغنوشي وحسن الترابي، هما اللذان يتكرّران أكثر من غيرهما، وأن ذلك ليس من محض الصدفة، لأن هذين الأخرين هما من مؤسسي الحركات أكثر من كونهما منظرين، وقد عمل كل منهما في تونس وفي السودان.

إن هذا المنحى في التوفيق بين التنظير والحركية النضالية، أكده تحليل المقابلات الذي أبرز محور النضالية متميزاً تماماً عن محور «البناء الايديولوجي» (l'élaboration idéologique) فإذا كان المنظرون قد سجلوا حضوراً ضعيفاً على هذا المحور، نجد على العكس من ذلك ان الحضور القوي كان لفائدة راشد الغنوشي (٧١٦٦) وحسن الترابي (١٠٧٦٧) في حين يمثل محمد باقر الصدر (٢٥٧٥) فقط وينخفض حيز سيد قطب الى (٣) فقط.

كما تجدر الاشارة هنا أيضاً الى ان اسمي هذين المنظمين والاستراتيجيين الكبيرين قد ارتبطا باسم الخميني.

ومن ناحية اخرى فإن ٨٥ بالمائة من العينة تقدم راشد الغنوشي على أنه الشخصية التي تحظى بالنسبة الأعلى من احترامها.

ومن المناسب أن نضيف بموازاة ذلك، بأن الحركة الاسلامية متميزة بكمية انتاجها

الايـديولـوجي في صورة مجـلات، وكتب وبيانـات ومراسـلات في الصحف. وإذا كـان من الصعب إجراء إحصاء كامل في ذلك، فمن الأكيد أن هـذا الانتاج يفـوق كل مـا وقع انتـاجه من قبـل، من طرف أية حركة معارضة في البلاد.

هكذا يمكن أن يشخص العضو النموذجي في الحركة الاسلامية، بكونـه شابـاً تخطّى العشرين بقليـل، ولد في إحـدى المدن الصغـيرة في وسط شعبي، تلقى درجة عـاليـة من التعليم من دون ان يقوده الحراك الصاعد الذي عرفه الى نكران أصوله.

وبخلاف جيل الخمسينات والستينات الذي راهن على الدولة سواء من خلال الـوجود داخـل أجهـزتها أو من خـلال المعارضـة، فإن الاسـلامي الشاب انهمـك في البحث عن الخلاص الفـردي والجماعي خارج الدولة، ولا يمكن ان نضع ايدينا على هذا التطور، أو أن نقيس أثره على المجتمع أو أن نناقش المخرج الممكن من دون أن نـأخذ في الاعتبـار المخاض الايـديولـوجي والسياسي للحـركة ذاتها.

ثانياً: من الوعظ الأخلاقي والثقافي الى التّسيس

يستمد الاتجاه الاسلامي جانباً من قوته من طبيعته كـ «حركة» وذلك لأنه لا يكون على الـرغم من شبكاته التسترية واللامتمركزة منظمة بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو يستمد فعـاليته من قـدرته عـلى استعمال الكلمة، ومن الحركيات في كل المجالات ومن إخلاص أفراده المطلق.

ولقد شاهدنا ميلاد نواة مجموعة من الحلقات في جوامع العاصمة في عام ١٩٧٠، ولم يكن أحد يدري في ذلك الوقـت أن هذه النواة ستتحول الى مجتمع مواز لـه قوانينـه وقاعـده، أو أن تؤدي الى ميلاد حركة سياسية جماهيرية. ذلك انه منذ أول نشوئه، لم يكن هنالـك شيء يميز الاتجـاه الاسلامي عن بقية حركات الاصلاح الأخلاقي والروحي الأخرى. فقد كان الاسلاميون يطالبون بالمسـاجد في أماكن العمل وفي الجامعة. وعلى الرغم من أن هذا الطلب كان غير مفهوم، لأنه منـاهض لنظـام ذي توجه علماني، فقد لاقى قبولاً سهلاً.

وفي عام ١٩٧١ التحقت المجموعة «بجمعية المحافظة على القرآن الكريم» وهي جميعة قانونيـة و «رسمية» مما سمح للمجموعة بتوسيع مجال إشعاعها عن طريق المحاضرات والمناقشات والقـراءات الاسلامية من ناحية، وبتدعيم وجودها داخل أطر الجمعية بفعل تجديد الانتخابات.

ولكن على أثر نشر صحيفة «لوموند» لمقال جاء فيه أن «المتطّرفـين الدّينيـين» قد أخـذوا بزمـام الجمعية وأنهم يستعملونها في مواجهة السلطة، طرد الحزب الاشتراكي الدستوري هذه المجموعـة من الجمعية، وكان بذلك الرجوع الى المساجد.

وتغير الوضع بصفة ملموسة، فهؤلاء الشباب الذين أتيحت لهم الفرصة أن يستمعوا الى «الكلمة الطيبة» قد نقلوها بدورهم الى الجامعة حيث اصطدموا بيسار كان حتى ذلك الوقت مهيمناً.

ولقد أخذ الشبان المتخرجون من الجامعة على عاتقهم مسؤولية نشر هذه الأفكار عبر كل معاهد البلاد.

وهكذا انتشرت الدعوة، ولكن الاسلاميين لم يعودوا يعولون سوى على مواردهم الذاتية.

وبوجودهم خارج الاطار المؤسسي القانوني، بدأ الاسلاميون يفكرون «تنظيمياً»، ومما تجب الإشارة إليه أن مسألة الدخول في أجهزة الدولة لم تكن تهمهم، ولقد اقترح عليهم الشيخ المستاوي الزيتوني القديم، والعضو باللجنة المركزية للحزب الاشتراكي الدستوري، أن يدخلوا في الحزب بغية إحداث «تغيير من الداخل».

لم يكن الظرف بالنسبة الى الحركة الاسلامية ظرف مساومات سياسية، بل ظرف تفكير في تكوين حركة متيقنة من هويتها ومتأكدة من توجهها. ولذلك كنا نشهد بروز إرادة حازمة في مفاصلة أخلاق وممارسات مجتمع يعتبره الاسلاميون فاسداً من الجذور.

وقد ظهرت إرادة المفاصلة هذه من خلال ارتداء الحجاب الذي أصبح انتشاره متزايداً. وكذلك من خلال نظام متشدد للسلوك الفردي رغبوا في تطبيقه على الجميع، وقد كانت هذه ردة فعل طهورية ضد نمط الحياة الذي تتبعه طبقة الترف الجديدة التي أفرزتها سياسة الانفتاح لسنوات السبعينات. هذا النمط الذي ينعت بأنه تفاخري ومنحل.

أما الخطاب الايديولوجي فلقد ظل مغرقاً في المثالية من دون أية ملامسة للواقع. واقتصر على إدانة تخلف المجتمع وتأخره، وعلى التدليل على أن الغرب هو الآن فريسة أزماته، وتبعاً لذلك فهو غير قادر على منح الحلول. الى جانب ذلك، كانت مسائل البحث الكبرى للحركة الاسلامية على مدى عقد كامل هي المسائل نفسها التي غذت الأصولية الاسلامية منذ ظهور الاخوان المسلمين في مصر أثناء الثلاثينات. وهي تتلخص في:

ـ إن ابتعاد الاسلام عن قيادة شؤون الحياة هو سبب الأزمة، وأن العودة الى الاسلام هي وحدها الكفيلة بالخروج منها.

ـ وأن العالم الاسلامي والمجتمعات المسماة إسلامية هي «جاهلية» ما دامت لا تصرف شؤونها «الحاكمية، أي الحاكم الالهي المطلق».

إننا نلمس هنا القدرة الواسعة لهذه الأطروحة القطبية على قلب الأوضاع القائمة، وقوتها على الدّفع الى الخروج ضد حكومة تدعي الاسلام. إلا أن الوقت لم يحن بعد لهذا التأثير. وعندما سيحين، فإننا سنرى الحركة تغير منهجها باستمرار. كانت الحركة تنشىء ثقافة مضادة، طهورية وعادلة، وتحاول في الوقت ذاته أن تفتح لها مجالات عمل جديدة في المجتمع المدني الذي كانت

الجامعة إحدى نقاطه الأكثر درامية.

ورافق امتداد الحركة على مستويات المجتمع المدني عملية تسيس قصوى حولتها بوضوح الى حركة سياسية وثورية في العمق.

وللتدليل على هذا التحول يمكن أن نعرض مجموعة من المؤشرات:

١ ـ المؤشر الأول استقيناه من خلال عملية تحليل مضمون (Analyse de contenu) لصحيفة «المعرفة» في ما بين عام ١٩٧٢ تاريخ ظهورها و١٩٧٩ تاريخ منعها من قبل الحكومة.

فلقد كانت المسائل التي تنشرها المجلة مصنفة في أربعة محاور:

ـ محور عقائدي ـ أخلاقي.
ـ محور فكري ـ ثقافي.
ـ محور يحتوي المسائل الاجتماعية.
ـ محور أخير يحتوي المسائل السياسية المباشرة.

المحاور	عدد المقالات	نسبة مقالات المحور الى مجموع مقالات المجلة للمدة المذكورة (نسبة مئوية)
المسائل الفكرية والثقافية	٢٩٩	٥٣,٥
المسائل العقائدية والاخلاقية	١٧٧	٣١,٥
المسائل الاجتماعية	٥١	٩,١
المسائل السياسية	٣١	٥,٥
المجموع	٥٥٨	١٠٠

وإذا اعتبرنا الحجم الاجمالي للمقالات، يظهر أن المواضيع المتصلة بالفكر والثقافة والمذهبية كانت تشكل الاهتمام الشاغل للصحيفة، وأن المواضيع الاجتماعية والسياسية كانت أقل وروداً.

ما أوردناه هنا، يدعم فرضيتنا حول البدايات الاصلاحية للحركة، ولكن حتى نكوّن لأنفسنا فكرة حول التغيرات الطارئة كان لا بد من إجراء قياس أكثر دقة. وهو مقارنة المسائل التي وقعت معالجتها في بدء صدور الصحيفة، مع التي وقعت معالجتها في السنة الأخيرة من الصدور.

المحاور	السنة ١ و ٢ من صدور المجلة		السنة الأخيرة من صدور المجلة	
	عدد المقالات	النسبة المئوية	عدد المقالات	النسبة المئوية
المحور الفكري الثقافي	٧٥	٤٣,١	٩٢	٦٢,٦
المحور المذهبي الأخلاقي	٧٧	٤٤,٣	٢٧	١٨,٣
المحور الاجتماعي	١٨	١٠,٣	٩	٦,١
المحور السياسي	٤	٢,٣	١٩	١٣
المجموع	١٧٤	١٠٠	١٤٧	١٠٠

هذا الجدول يبين بوضوح انخفاض الاهتمام بالمسائل التي تخص المذهبية فقد انخفضت نسبتها من ٤٤,٣ بالمائة الى ١٨,٣ بالمائة. وبالارتباط مع ذلك يتطور الاهتمام بالمسائل السياسية (من ٢,٣ بالمائة الى ١٣ بالمائة).

وإذا كانت المسائل الاجتماعية قد بقيت ـ بالمقابل ـ هامشية، فإن محور الاهتمامات الفكرية ظل مهيمناً. وكما سنرى، فإن هذا المحور الفكري يحتوي على مسائل ذات اتصال بسير المنظمة وبعلاقتها مع المجتمع المحيط بها. إضافة الى أنه يدلل على نحو ما، وبطريقته على النزعة السياسية المتزايدة

جدول رقم (٤)
تصنيف المسائل بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨١

الحقب / المسائل	حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٨٠		آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٨١	
	عدد المسائل	النسبة المئوية	عدد المسائل	النسبة المئوية
الايديولوجيا ـ والمسائل المتصلة بسير المنظمة	٢٤	٥٨,٥	١٠	٢٦,٣
أخبار حول المسائل السياسية الخارجية الاخوان المسلمون في العالم	١٠	٢٤,٣	٥	١٣,١
كلام حول نقد الحكومة سياسة ـ تشريع	٧	١٧	٢٣	٦٠,٥
المجموع	٤١	١٠٠	٣٨	١٠٠

للحركة، هذه النزعة التي أصبحت بيّنة وتكاد تكون النزعة الوحيدة في صحيفتي «المجتمع» و«الحبيب» اللتين ظهرتا في عام ١٩٧٧ وعام ١٩٧٩ على التوالي.

وتركّز تحليل مضمون آخر حول العدد نفسه من الدروس الدينية التي كان يلقيها راشد الغنوشي في ما بين حزيران/يونيو وتموز/يوليو ١٩٨٠ وآذار/مارس ونيسان/ابريل ١٩٨١، حيث يوضح بصفة ممتازة فرضية التسيس هذه.

في أساس تسيس الحركة ونتيجة لتوسعها ولبروزها كأحد التيارات الأساسية على الساحة السياسية والاجتماعية والثقافية في البلاد في الثمانينات، يكمن تجمع (Une constellation) عدد من العوامل سوف لا نتعرض هنا سوى الى أهمها:

- اشتداد الأزمة الوطنية التي سببتها سياسة الباب المفتوح.
- الصدام الدموي بين الاتحاد العام للشغل والدولة في كانون الثاني/يناير ١٩٧٨.
- وبالطبع التأثير الذي ترتب عن الثورة الايرانية.

ما بين الستينات والسبعينات مرّت البلاد فجأة من الاشتراكية السلطوية الى الليبرالية الريكاردية (Le libéralisme Ricardien) فاتحة بذلك الباب على مصراعيه للمبادرة الحرة المحلية وللرأسمال الأجنبي.

لقد سجلت سياسة الإثراء على طريقة «غيزو» الذي كان يدعو الناس الى طلب الثروة من كل باب وقد أنجزت هذه السياسة نسبة مهمة من النمو، وخصوصاً في ما يتصل بقطاعي الصناعة التصديرية والسياحة. ولكن الثمن الذي دفعته البلاد من الناحية الاجتماعية والسياسية كان باهظاً جداً. لقد قلب التحول الاقتصادي التركيبة الاجتماعية وعمّق الفوارق بين الطبقات.

وفي الأساس كانت حكومة رئيس الوزراء السابق السيد الهادي نويرة ترمي الى توجيه تنمية البلاد التونسية بوضعها داخل حدود الرأسمال العالمي، وذلك نقيضاً لسلفه الذي توجه أكثر نحو نمط تنمية ممركز حول ذاته (Auto Centré).

ومن أجل إنجاح هذا المشروع، أحست الحكومة بالحاجة الى خلق طبقة من أصحاب المشاريع، قادرة على أن تمثل وتلعب دور الطرف المقابل للرأسمال العالمي ـ ولأجل ذلك لم تبخل بأية وسيلة (تسهيلات مالية، ترتيبات قانونية، اجراءات ادارية..) عن كل من لمس في نفسه نزوعاً يمكن أن يخلق منه رجل أعمال.

لقد برز فعلاً بعض أصحاب المشاريع، ولكن الظاهرة الأكثر جلاء كانت تتمثل في تكديس سريع للثروات المرتبطة بالاحتكار أو اللجوء الى القروض والممارسات الاحتكارية والمضاربات، أكثر منها بالقدرة على التجديد والانشاء.

وبالمقابل كانت الزيادة في الجرايات بطيئة ونسبية، ولا يمكن مناظرتها بأي وجه مع مداخيل مديري المؤسسات.

فإذا كان الدخل القومي قد ارتفع ما بين ١٩٧٠ و ١٩٨٠ بنسبة ٢٠٥ بالمائة فإن الجرايات الاسمية الخام لم ترتفع سوى بنسبة ١٦٨ بالمائة. بتعبير آخر، انخفض نصيب الجرايات في الدخل القومي بنسبة تتراوح بين ٥١ و ٤٥ بالمائة.

ولقد كانت الطبقات الوسطى، وعلى وجه الدقة الفئات التي يحتويها قطاع الوظيفة العمومية، الذي يتوجه إليه أغلبية الشباب المثقف، هي صاحبة النصيب الأدنى بسبب ما أفرزه توجيه الاقتصاد نحو القطاع الخاص.

لقد شكلت الطبقات الوسطى ـ تاريخياً ـ العمود الفقري للحركة الوطنية، وقد كانت لأمد طويل قاعدة للنظام. أما اليوم، فسواء تعلق الأمر بالتجربة الموضوعية للطبقات الوسطى أو بالمستقبل كما يستشرفه أبناؤها، منذ سنوات دراستهم الثانوية كي لا نقول الجامعية، فإن الشعور بالحراك المنتكس (La mobilité descendante) وبالمستقبل المسدود هو المهيمن أكثر فأكثر.

إن انعدام التسامح بشكل متزايد إزاء اللامساواة، آخذ في الانتشار من الآن فصاعداً، بفعل تحول المجتمع التونسي الى مجتمع سواد نكرة، وبفعل نمو مجتمع استهلاكي في صلبه، مجتمع ليس في متناول سوى أقلية ضئيلة.

لقد نجحت الدولة التونسية أكثر من اللزوم في مشروع ادماج السكان، هذا الادماج الذي مسّ العقلية والقيم والتركيبة (la structure) والذوق، حتى أفضى ذلك الى نمط تنمية مزدوجة.

وبما أن الحكومة لم تعمد في أي وقت الى تفسير دوافع تحولها الى انتهاج الليبرالية بهذه السرعة، وبما أن التفسيرات الرسمية لم تكن في أي وقت مقنعة، من ناحية أخرى، وبما أن اثر السياسة الجديدة على النسيج الاجتماعي أصبح واضحاً للعموم، فإن ما نشهده اليوم هو شيء ما على نحو نقض لعقد ضمني بين الدولة والسكان (ولا فائدة هنا من التذكير بأنه رجع الى دور الاعلام الرسمي جزء من المسؤولية في قطع الحوار).

وحتى نسمي الأمور بأسمائها، سنتحدث عن أزمة سلطة تمس الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي. فبين الشباب، والطلبة منهم على وجه الخصوص، لم يبق رجل السياسة يرى انّه خادم للعموم، وحتى نعبر مثل ماكس فيبر (Max Weber) فإن الانطباع العام هو حول رجال يتعيّشون من السياسة ولا يعيشون لها.

ويمتد سحب الثقة هذا، لكي يشمل الفضاء الاقتصادي الذي يعتبر مجالاً يديره الوصوليون والانتهازيون، مما جعل الاثراء فيه مريباً جداً. بل لقد شمل أيضاً مجال التربية، حيث زالت كل قيمة عن التعليم والمعلمين، وحيث أصبحت العلاقات في أحسن الاعتبارات نفعية، ان لم تتعرض الى التحدي والعنف.

إن أزمة السلطة هذه، التي عمّت كل شيء، لم تولد فقط الاجرام وكل أشكال الانحراف التي تنتظر علماء الاجتماع (لدراستها) بل غذت أيضاً وبالنسق نفسه الحركة الاسلامية التي يعتبر أعضاؤها

أكثر حساسية من مناضلي أية حركة أخرى لمسألة تدهور القيم ومسألة سلامة أخلاق الأمة. فبالنسبة الى شباب يمرون بتجربة أزمة قيمية وبانسداد لمستقبلهم الموضوعي لم يعد الأمر يتعلق فقط بإدانة الدولة، بل حتى المجتمع الذي أصبح مجتمعاً جاهلياً.

ومن هنا، شيئاً فشيئاً، تتبلور الفكرة التي تتلخص في أنه ليس فقط هذا المجتمع هو الذي يرفض شبابه، بل إن هؤلاء يرفضونه أيضاً[٥].

وستكون الضغوطات التي يفرضها العنصر الطلابي على الاتجاه الاسلامي وكذلك سير هذا الاتجاه نحو التجذر، في مستوى المشكلات الموضوعية والذاتية التي عاشتها وما زالت تعيشها الشبيبة التونسية. من جهة أخرى وكنتيجة حتمية، أفضت السياسة الاقتصادية الى صدام عنيف بين النقابة (الاتحاد العام التونسي للشغل) والحكومة. هذه الأزمة انعكست بالمفارقة على الاسلاميين إذ دفعتهم نحو تسيس يقوّم من قبل البعض على أنه ربما كان سابقاً لأوانه.

في البدء، كان يبدو على الاسلاميين أنهم يهملون المشاكل الاجتماعية ولا يبدون اهتماماً الا إزاء المشاكل ذات الطبيعة الأخلاقية والدينية.

وفي البدء أيضاً، تحدثت مجلة «المعرفة» عن أحداث كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ على أنها «انتفاضة مفتعلة ومطية ركبها البعض لكي «يحطّم وينهب ويعتدي».

ولكن في العمق، بدأ المناضلون، تدريجياً، يستفيقون على غياب «الاسلام» عن الصراعات الاجتماعية الحقيقية، وعلى غربتهم التي تفصلهم عن اهتمامات الفئات الشعبية.

وهكذا أعطى النقد الذاتي للمرشد إشارة الانطلاق في التوجه الجديد.

ويعتبر الغنوشي «أن الاسلاميين بقوا بعيدين عن مشاكل الطبقة الشغيلة عن التأثير فيها وتسخيرها تاركين المجال فسيحاً لأصحاب الايديولوجيات اليمينية أو اليسارية خاصة للتحكم في هذا القطاع عن طريق تبني مشكلاته والدفاع عنه، ويعود سبب ضعف تأثير الاسلاميين في هذا القطاع الى عدم وعيهم بمشكلاته ذات الطبيعة الاجتماعية السياسية قبل أن تكون عقائدية أخلاقية... فإن للاسلاميين أن يتفاعلوا مع هذا القطاع وهم يكتفون في تناول كل المشكلات بالطرح العقائدي الأخلاقي ولا يتركون للقضية الاجتماعية غير مجال ضيق يكتفون فيه بترديد شعارات العدالة الاجتماعية دون تحديد لمضامين هذا الشعار... فكان من الطبيعي أن تكون الاستجابة لندائاتهم وسط العمال محدودة لأنهم يطرحون عليهم مشكلات غير مشكلاتهم... فلقد تطورت مشكلات المجتمعات، وهم لم يتطوروا فكأنهم ينادون الناس من مكان بعيد»[٦].

هذه إذاً دعوة للتجذر والواقعية، وارداة للالتحام أكثر باحتياجات الطبقات الشعبية. بعد أن كانت الحركة الاسلامية في انفصام مع الواقع الاجتماعي يكاد يكون كاملاً في عهدها الأول.

---

(٥) يجب أن نضيف هنا بأن الظروف المعيشية للطلبة متدهورة جداً، بالقياس الى ظروف أسلافهم الذين درسوا في فرنسا.

(٦) راشد الغنوشي، دعوة الى الرشد ([د.م.: د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٧٢ - ١٧٣.

وقد نبهت الثورة الايرانية بدورها، طموح الاسلاميين الجارف، وشحذت فهمهم لممارسة الحكم. فشهوة الحكم الكلاّني (Total) الموجودة دائماً في شكل ضمني في نزعة الالتزام الاسلامي المعاصر قد تحققت أخيراً، ولم تعد الطّوبى مقبولة فقط واقعياً بل غدت ممكنة أيضاً. فالثورة الايرانية قد أثرت على الحركة الاسلامية كما زلزلت أيضاً الوطن العربي بل والعالم أجمع.

لقد عرفت الحركة نتيجة لذلك تحوّلاً فعلياً، سواء على مستوى المفاهيم أو على المستوى التعبيري، إذ بدلاً عن الاسلام الجوهر ـ اللاتاريخي (L'Islam a-historique) جاء الاسلام الثوري، وعوضاً عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة حلّ إسلام شعبوي (Polutiste) وكلاّني (Total) متحيز للمستضعفين وذو فحوى اجتماعي عميق، ومعاد للامبريالية. وفي الحقيقة، أن تسيس الحركة الإسلامية ليس منفصلاً عن تسيس المجتمع التونسي بأكمله، ذلك أنّ تجمع العوامل التي أوردناها كان عاماً.

لقد ارتفع عدد قراء الصحافة الاسلامية بصفة جوهرية، فسحب مجلة «المعرفة» الذي كان لا يتجاوز الا بصعوبة الـ ٦ آلاف نسخة في عام ١٩٧١ ارتفع الى ٢٥ ألفاً قبل حظر توزيعها في عام ١٩٧٩.

وقد التحق الشباب بالحركة بأعداد وفيرة، وإذا حصرنا أنفسنا في حدود العينة فقط فإن ٧١ بالمائة من الأعضاء التحقوا بالحركة في ما بين ١٩٧٦ و ١٩٨٠، وبالنسبة الى هؤلاء الشبان الذين التحقوا بالحركة عقب أحداث كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ والثورة الايرانية، فإن الأمر يتعلق بـ ٨٨ بالمائة من الشبان المنحدرين من جهة الساحل و ٦٦ بالمائة من المنحدرين من الجنوب والوسط.

يبقى أنه لا بد حتى نوضح أكثر هذا التحوّل من شبه طائفة الى حركة سياسية لا بد من تقديمه في نسيجه النظري (Sa texture théorique) بعد أن نكون قد عالجنا الظرف المحيط به.

لقد تجنبنا، بصراحة أن نتقيد بالنصوص الايديولوجية من صنف نصوص الاخوان المسلمين، وذلك لاعتبارين:

١ ـ لأن الأدبيات من هذا الصنف موحدة المضمون والشكل.

٢ ـ لأنه وقع عرضها ومعالجتها بما فيه الكفاية، الى حد صارت معه معروفة. ولذلك، فلقد حزمنا أنفسنا منهجياً على تجنّب التفسير الشائع الذي يأخذ الحركة الاسلامية على أنها تجلّ لجوهر فوق ـ تاريخي ـ أي لإسلام لا زمني، يظهر تارة هنا وطوراً هناك، والذي يجد في كل مرة أنبياءه المحنكين الذين يعلنون عودته[٧].

لقد كان هدفنا أن نقيم سوسيولوجية ما نعتبره حركة اجتماعية، حركة لا تستمد معقوليتها

---

(٧) برنارد لويس، «عودة الاسلام،» الشرق الأوسط، السنة ١٢، العدد ١ (١٩٧٩). انظر أيضاً: عبد القادر الزغل، «عودة المقدّس، الطلب الايديولوجي الجديد للشباب المدرسي: مثال البلاد التونسية،» في: الدليل السنوي لافريقيا الشمالية، ١٩٧٩، ص ٦١ ـ ٦٤.

(intelligibilité) الاّ من كونها استجابة لمجتمع يعيش التحولات.

فالحركة الاسلامية تنبثق عن تحولات المجتمع التونسي في وقت تحاول فيه توظيف واستغلال هذه التحوّلات.

من هنا، فلا حاجة بنا الى التذكير بأن كل تأثير أو تداخل خارجي، سواء أكان حقيقة أم خيالاً، يجد نفسه نتيجة لذلك مختزلاً الى مقام ثانوي بالمرة.

أما الآن فبعد أن حددنا السياق، فإننا نستعرض نصاً نعتبره ينتمي الى مرحلة «نضج الحركة»، إذ انه يعكس نظرة هذه الأخيرة، كما أصبحت عليه وهي في أوج تسيسها.

لقد نشر هذا النص في شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٨٠ بقلم الشيخ راشد الغنوشي، تحت عنوان «التغريب وحتمية الديكتاتوريات».

تبدأ الدراسة في ظاهرها بالموضوعة القديمة التي تعبّر أن معظم الأنظمة السياسية تستلهم من النموذج الغربي سواء في أشكاله الرأسمالية أو الاشتراكية. هذه الأنظمة التي، حسب باقر الصدر، تتخذ الغرب إماماً... وذلك سواء تعلق الأمر بالثقافة أو الادارة أو بنمط العيش أو نمط التنمية الاقتصادية.

«ولأن هذه النماذج السائدة في العالم الإسلامي مستوحاة من الغرب عن طريق النخبة المثقفة، فقد ظلت بناء فوقياً لم يستطع أن يتغلغل في أعماق الجماهير التي ظلت مشدودة الى الاسلام ونماذجه الاجتماعية التاريخية، وفقدت ما كانت عليه من حماس فياض إبان الكفاح ضد الاستعمار، وبدأ شعور المرارة وخيبة الأمل والاغتراب يسيطر عليها وهي تجد نفسها في وسط اجتماعي كل ما فيه غريب عنها... فنونه وآدابه وأشكاله المعمارية وتنظيماته الادارية وحتى لغته في بعض الأحيان، وأزياؤه، فكان طبيعياً جداً أن تمنى بالفشل كل مخططات النهضة في العالم الاسلامي: اقتصادية، عسكرية، الخ. بدليل انه لا يوجد بلد اسلامي واحد حتى الآن يمكن إدراجه ضمن قائمة الدول المتقدمة، وكيف لا تمنى بالفشل برامج تتجاهل ثقافة الجماهير بل تعاديها في أحيان كثيرة، مما يدفع تلك الجماهير الى حالة قاسية من اليأس والفتور واللامبالاة والانصراف الى التافه والعاجل من الاهتمامات والاستعداد للانقضاض وراء كل داع للثورة، فماذا يبقى أمام النخبة الغربية التي تقود لكي تحافظ على مراكزها ومصالحها وامتيازاتها، بعد أن تنكرت لثقافتها الأصلية فغدت معزولة عن الجماهير، الا أن تتنكر أيضاً لثقافتها الغربية التي تقدس الحرية فتعمد الى أساليب القمع ومصادرة الحريات العامة وتركيز أجهزة قمعية عسكرية وبوليسية مدعومة بميلشيات لتحمي نفسها من الجماهير الثائرة ومنعها من ممارسة حقها في التنظيم السياسي وحرية الصحافة وكيف يمكن لها أن تسمح بذلك وهي على يقين من كونها نخبة منبتة عن الجماهير وثقافتها ومصالحها؟ إنها مضطرة بحكم كونها نخبة غريبة عن الأمة:

أ ـ أن تصادر الحريات العامة وتقيم نظاماً قمعياً يحميها.

ب ـ أن تنشىء طبقة جديدة تتمتع بامتيازات تجعلها محظوظة ومرتبطة بالنظام القائم، وتتمكن بواسطة تلك الامتيازات من انشاء مجتمعات صغيرة ترفل بكل ما طاب ولذ من حياة الغرب وفنونه ولهوه وزينته، مجتمعات تمارس فيها حتى طقوس الغرب الدينية، كالاحتفال بأعياد الميلاد. إنها كالجزر الصغيرة اللاهية وسط محيطات من الفقر والحرمان، ولأن هذه النخبة السياسية والثقافية والاقتصادية تعيش معزولة عن الجماهير وآلامها وآمالها وروحها وفي خوف مستمر من ثورتها، تراها تتهالك على اللذائذ وتغرق في الكؤوس على نغمات الموسيقى وأصوات الغنى وضجيج الرقص في حفلات ومهرجانات الغناء والرقص وما أكثرها في عالم الفاقة والحرمان. إنها تفعل ذلك أملاً في نسيان الهاجس الذي يلاحقها:

ثورة الجماهير، وحتى لا يحصل ذلك تعتمد على النخبة التي تحولت الى طبقة للسيطرة على مقاليد التوجه الثقافي والتربوي والسياسي، باذلة كل جهدها في اجتثاث الجماهير من أصولها الثقافية وفرض التغريب عليها، وتحمي هذه الديكتاتورية الثقافية السياسية الاقتصادية ديكتاتورية عسكرية بوليسية»[٨].

ومن هذا التحليل يخلص الكاتب الى موقف يعتبره «أساسياً» والذي يظهر من النظرة الأولى أنه لم يكن منتظراً، فالأمر لا يعني ـ بالمفارقة ـ نداء للثورة ولا لإقامة دولة إسلامية، ولكنه يعني بكل حزم نداء للديمقراطية. فالمطلب الوحيد، ديمقراطية مرتبطة بتصورات ومصالح المجتمع نفسه.

فالتحليل يؤكد على:

«ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة، لأن الحرية وكذا العدالة إنما نمت في أوروبا في ظل ثقافة معينة ذات تصورات معينة للانسان والحياة والوجود، فكيف يمكن في العالم الاسلامي أن نتحدث عن الحرية أو العدالة دون القيام بفحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التي يمثل الاسلام محورها، نبحث فيها عن موقع هذه القيم في هذه الثقافة فيكون حديثنا عن الحرية أو العدالة ليس من قبيل التلويح بالشعارات البراقة وإنما بحثاً عن أنموذج حضاري جديد ينبثق عن اسلامنا وعصرنا، لا أقصد اسلام الانحطاط، وإنما الاسلام في صورته الأصلية، وهو ثورة شاملة ضد الاستبداد والاستغلال والتبعية في كل أشكالها ودعوة ملحة الى الترقي المعنوي والمادي حتى يقترن في وعي الجماهير أن النضال من أجل الاسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم وإن العكس صحيح أيضاً»[٩].

إن الغنوشي، أستاذ فلسفة، وهو لذلك، وبدون شك، لا يفتقر الى الدقة ولا الى روح الدعابة.

لقد اخترنا هذا النص لأنه يبرز بشكل أحسن من غيره، في نظرنا، طبيعة «نزعة الالتزام الاسلامي» في تونس قياساً الى الحركات التي تماثلها في الوطن العربي، ولأنه يحمل أيضاً مجموع التحولات التي شهدتها الحركة منذ نشأتها.

ان النص يحتفظ بشكل بارز بنوع من نقد الغرب، هذا النقد الذي أصبح الآن مبتذلاً، ولكنه يعتبر الغرب مع ذلك رائداً للحرية والمساواة.

كما أنه من ناحية ثانية، ينقد الاسلام على مستوى قراءة من قراءاته الممكنة، كما أنه أيضاً لا يضع المجتمع الاسلامي المثالي في العهد الذهبي للماضي بقدر ما يضعه في المستقبل، مع التأكيد على ضرورة مواصلة البحث في صورته.

فالاهتمام بالاحتفاظ الثقافي (La maintenance Culturelle) ترك مكانه للاهتمامات الاجتماعية والسياسية لمجتمع متغاير (Différenciée).

من الأكيد أن التحليل يفرط أحياناً في اعتبار إسلامية الجماهير كمسلّمة وكذلك اعتبار تغريبية

---

(٨) الغنوشي، دعوة الى الرشد، ص ١٠٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠١.

النخب ودرجة عزلة الأنظمة، فكل هذا يناقش الى حد كبير، كما تناقش ـ وبصراحة ـ قدرة الاسلام في أي صورة من صوره على الاتيان بأجوبة قطعية للمشاكل الدنيوية للعالم المعاصر.

وعلى أي حال، يجب أن نقر بأن تحليلات الشيخ الغنوشي لا تقل في شيء عن تحليلات علماء أكثر اعتباراً ينتمون الى المؤسسة الأكاديمية من أمثال سمير أمين، ورونالد دور (Ronalde Dore) ورونيه ديمون (René Dumond) وغيرهم في هذا المجال.

ثالثاً: من الراديكالية الى الواقعية السياسية

اتخذت الراديكالية نسقاً متوقعاً: حضور أوسع للأعضاء في الحياة الاجتماعية، ضغوطات على الحكومة حتى تغير سياستها الثقافية، وعلى الأفرد أن يصيغو حياتهم طبقاً لتعاليم الاسلام. وفي المقابل، شنت الحكومة حملة دعائية بهدف عزل الحركة، وتشويهها في مرحلة ثانية، بعد أن كانت حظرت صحافتها.

لقد تحول القلق، الذي أثاره بروز طرف سياسي قادر على تحريك الجموع، الى رعب عقب الثورة الإيرانية، فكان يكفي بعض الأحداث المثيرة مثل الصدامات العنيفة في الجامعة، أو تنصيب إمام من الحركة الاسلامية عوضاً عن الإمام المسمى من قبل السلطات، حتى رأى البعض أن الوضع لم يعد يطاق، وبمجرد أن قدمت الحركة مطلبها في الحصول على تأشيرة تمكنها من التنظم العلني، حتى انهال القمع.

لقد هزّ القمع الحركة بدون شك، وكان ذلك جلياً من خلال التضحيات التي بذلها ويبذلها الأفراد الذين أجرينا معهم المقابلات، ولعل الضربة الأعنف كانت الصورة المشوهة التي صنعتها الحملة الرسمية، والتي هي ـ في رأينا ـ نوعاً ما غير مطابقة للواقع. ولكن دائماً وفي نهاية التحليل، نجد أن هذه الحلقة لم تفعل سوى أن دفعت مساراً كان بُدىء الانطلاق فيه، قبل اعتقال العناصر القيادية، وهو مسار مراجعة الحركة، سواء من حيث الهدف أو من حيث الاستراتيجية.

هذه المراجعة إذاً، تناولت الاستراتيجية والتكتيك، كما تناولت نوعية العلاقات التي ينبغي إقامتها مع المجتمع من ناحية، ومع الدولة من ناحية أخرى.

في ما يتعلق بالمجتمع، طرحت الحركة تساؤلات بخصوص الوسط العمالي والوضعية النسوية والشباب.

أما في ما يتعلق بالمجال السياسي، فلقد حاولت توضيح علاقتها بالدولة التونسية، وبمختلف تشكيلات المعارضة. وعلى مستوى المنطقة العربية، حاولت الحركة أيضاً توضيح علاقاتها بالعالم العربي والاسلامي.

وإذا كانت طبيعة الاهتمامات قد بقيت على حالها من حيث الجوهر، وهي هوية المجتمع وركائز السلطة، فإن ذلك لا يمنع من أن أدبيات الحركة الاسلامية يمكن أن تعتبر انعكاساً لمجهود

صياغة نظري يعتبر الأكثر تماسكاً والأكثر ثـراء في تونس المعـاصرة، وذلك منـذ صياغـة ايديـولوجيـة حزب الدستور الجديد.

الحركة الاسلامية والدولة

تتحدد النقطة المركزية في التوجه الاسلامي في تونس في كونه يعتبر نفسه معنياً لا بإقامة الدولـة الاسلامية، وإنما بتركيز الحريات العامة.

غير أن هذا لا يعني نفي الـطموحـات التاريخيـة للاسـلاميين، إنمـا يعني أننا نـلاحظ فقط بأن الاتجاه الحالي (للحركة) يخضع لمبدأ الواقع (Principe de réalité) أكثر منه لمبدأ الرغبـة (Principe de plaisir).

ويميز المرشد العام للحركة بوضوح بين مرحلة بناء المجتمع الاسـلامي وبين الـدولة والمجتمـع الاسلامي وقد قاما فعلاً في التصور، ولكنه إذا كان غامضاً حول النقطة الثـانية[10] فـإنه كـان صريحاً جداً في ما يتعلق بالنقطة الأولى.

ففي نظام يعترف بالحريات العامة:

«إذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات العامة، فينبغي على الحركة الاسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفـة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى مقدمة اختيـاراتها للنمـوذج الاجتماعي الـذي تريـد. فتخوض المعـارك الانتخابيـة وتضع مواطن أقدام لها في البرلمان ومؤسسات المجتمع بالبلديات وتشارك في الحكم ولو جزئياً لتـدريب أفرادهـا على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتـوعيتها بـأهداف الحـركة الاسـلامية. إذ المجتمـع الاسلامي لم ينـزل من السماء مكتملاً ولا سقط في يوم، إنما بني حجراً وسقط حجراً حجراً ـ هكذا إعادة البناء.

وفي هذه الحالة، اذ تعترف الحركة الاسلامية بالشرعية القانونية للدولة على اعتبار أنها مختارة من الشعب، فإنها مـا دامت هذه الدولة لا تحكم بالاسلام لا تعترف لها بالشرعية الدينية حتى يكون الدين هو قاعدة المجتمع والتشريع»[11].

مرّة أخرى، لا يجب أن نغفـل عن الاشارة الى «طـوبى الخلافـة» (l'utopie califale) التي تعبّر عن نفسها هنا بقبـول مرتكـز على اعتبـارات دينية، ولكن المهم هـو أن نلاحظ الـرهان المعقـود على الديمقراطية وارادة جعلها ركيزة شرعية الحكم، وقاعدة للمساهمة في بناء الكيان الوطني:

«إن حركة الاتجاه الاسلامي ليس عندها أي تحفظ تجاه أي طرف سياسي آخر سـواء كان هـذا الطرف إسـلامياً أو غير إسلامي، إننا لم نقدم أنفسنا على أننا نمثل الاسلام... ولكن لنا رؤية للإسلام كما لغـيرنا رؤيتـه ولا نرى مـانعاً من تمثيله معنا فإذا كانت أطراف أخرى لها تحفـظات إزاء أطراف أخـرى، فحركـة الاتجاه الاسـلامي ليس لها تحفظ إزاء أي طرف آخر يقبل الحوار، ويقبل الصراع الديموقراطي في البلاد ولا ينفي وجود غيره»[12].

إن إرادة الالتحام هذه، التحـام الاسلام بـالواقـع المعاش، والتحـام الاسلاميـين بالمجمـوعة

---

(١٠) لم يخصّص لها سوى ثلاثة اسطر في: «الاسلام والعنف،» المستقبل (٢٣ آذار/مارس ١٩٨١).

(١١) الغنوشي والترابي، الحركة الاسلامية والتحديث، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٢) حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٢٣.

القومية، يدفعهم بالضرورة الى التأكيد لا على «الحاكمية» على طريقة المودودي أو سيد قطب، بل على الشعب وعلى حكم الشعب.

«نعتبر أن الشعب بعد الله هو السلطة العليا في المجتمع، فلا حق لأحد في أن يكون وصياً عليه لأنه ليس طفلاً ولا سفيهاً، بل هو خليفة الله في أرضه، مصرّين على أن الجهاد من أجل الحرية هو جهاد من أجل الاسلام. وأن من حق كل التجمعات السياسية أن تتكتل لاستعادة الحرية المغتصبة المؤودة في العالم الاسلامي»[13].

ماذا يعني حكم الشعب؟ وبأي شعب يتعلق الأمر؟

إن الأمر يتعلق بالشعب التونسي من دون أدنى شك، إذ هو موضوع الولاء والاهتمام.

ولقد احتوت الاستجوابات المعمقة التي أجريناها مع المناضلين في جملة ما احتوت عليه سؤالين، يدور الأول حول موضوع الولاء زمن السلم، بينما يتعلق الثاني بنوع الانحياز عند احتمال نشوب حرب بين تونس ودولة اسلامية أخرى.

لقد كانت تونس هي الموضوع الأساسي للولاء بالنسبة الى ٥٥ بالمائة من الطلبة و٧٥ بالمائة من الكوادر والمجموع الكلي للعمال المستجوبين، في حين لم يحصل الوطن العربي، وفي أحسن الحالات، على ولاء أكثر من ربع العينة.

ولقد كان الولاء لتونس في حالة الحرب، مع أنه حاصل، الا أنه يرد مع محاولة للمواءمة بينه وبين التوجيهات الأخلاقية للقرآن، وأساساً البحث الدائم عن الاصلاح[14].

كما أنه نظرياً، سواء على مستوى الأدبيات أو على مستوى الخطاب الشفوي، يتواصل التأكيد على انعدام التعارض وعلى التلاؤم الكامل بين الوطنية والعروبة والاسلام. وفي الحقيقة فإن اختيارات الحركة الاسلامية تندرج سواء أحبت أم كرهت. في إطار التقليد البورقيبي الذي يعطي الأولوية للدولة الوطنية من دون أن يهمل الأبعاد القومية العربية والدينية، التي يحاول أن يجعلها تابعة للمجموعة الوطنية التي تجسدها الدولة.

وبما أن هذا الاختيار، أصبح منذ الآن يشكل حجر الزاوية في الوفاق السياسي، فلا يمكن للحركة الاسلامية أن تخرج عنه من دون أن تسقط في الانفصام وتحكم على نفسها بالهامشية، بل نصل إزاء الوطن العربي الى موقف يسير فيه الاتجاه العام للانتلجنسيا التونسية والمغربية عموماً، والمتمثل في أنّ الصراع بين الاسلام والعروبة لا يطرح إلاّ في الشرق الأوسط بحكم تركيبته المتميزة بالتعدد العقائدي. وأمّا...

«عندنا في المغرب فالمشكلة غير مطروحة، فعندما نقول عربي نعني مسلم وعندما نقول مسلم نعني عربي. ونحن

---

(١٣) الغنوشي والترابي، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٤) ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما...﴾ القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

نخشى أن بعض مشكلات الشرق تنتقل الينا بالمغرب (. . .)»[15].

ويجدر بعد الاشارة الى هذه النقاط، التطرق الى إبداء مجموعة من الملاحظات:

أولاً: العلاقة بالوطن العربي ليست أقل قوة من العلاقة بتونس، ويدلل على ذلك الاهتمام الذي تبديه الحركة بمشاغل الوطن العربي، ودفاعها عن تعريب التعليم والادارة.

ثانياً: نقطة الخلاف مع «العروبة» تدور حول اعتبارات سياسية وليست دينية، فإذا كانت «الاسلامية الشرق ـ أوسطية» تستند الى مسألة الفصل بين الدين والدولة لتبرير رفضها للعروبة، فإن الحركة الاسلامية في تونس تعتمد دائماً على غياب الديمقراطية:

«لا نعتبر أن هناك نظاماً عربياً يمثل ارادة المحكومين، ولذلك نرى الانسان العربي مهما اختلفت الشعارات المرفوعة في مختلف الأنظمة مسحوقاً ومضطهداً. فمهما تعددت أسماء هذه الأنظمة وتعددت شعاراتها فهي تمثل ارادة الشعوب بقدر ما تمثل ارادة القوى الدولية التي تدور في فلكها»[16].

ومع أن المراجع الواضحة في هذه النقطة غير متوافرة، فإن مرجعاً من المراجع القليلة التي وجدناها في الادبيات ينحو المنحى نفسه.

«لقد تكررت محاولات الوحدة في تاريخ العرب الحديث مرات عديدة على يد الرجعيين (وحدة الهلال الخصيب على يد نوري السعيد) ثم تكرّرت على يد التقدميين من الناصريين والبعثيين (بين سوريا ومصر، ثم بين مصر وسوريا والعراق، وبين ليبيا ومصر، وبين ليبيا ومصر وسوريا، وبين ليبيا ومصر والسودان، وبين تونس وليبيا، وأخيراً وليس آخراً بين العراق وسوريا). ولكن لاقت جميعاً نفس المصير وسبب ذلك طغيان النزعة الفردية لدى الحكام، وتعلّقهم الشديد بالرئاسات، وبسبب غياب الشعوب من ناحية أخرى»[17].

ومن المناسب هنا أن نعيد التأكيد على هذه النقطة المتبنّاة بوضوح من طرف القيادة، والتي تتلخص في إدراج الحركة ضمن إشكالية الديمقراطية، وليس ضمن افق بناء الدولة الاسلامية.

نعم إن مجلة المعرفة لم تفتأ حتى حدود عام ١٩٧٦ تعيد أطروحات سيد قطب المناهضة للسيادة الشعبية، ولكن كل حكم عشوائي يعتمد فقط على تلك المرحلة يسقط في خطر الانطواء على مغالطة تاريخية.

وفي حقيقة الأمر، فإن كل هذه المفاهيم المتعلقة بالحاكمية وعدم قدرة البشر على أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم أو يصيغوا القوانين، لم تبلغ بدايات عام ١٩٨٠ لكي تغيب من الخطاب الاسلامي المسؤول، وذلك لفائدة موقف أكثر واقعية وأكثر وضوحاً. ولقد أعطى البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي المثل الحي على ذلك. كما يعمد التوجه الجديد الى قلب المعادلة التقليدية: اذ تحوّل الثلاثي: الله/الحاكم/الشعب، الى الله/الشعب/الحاكم. يعني الى علاقة يكون فيها الشعب هو

---

(١٥) حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي، ص ١٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٧) الغنوشي، دعوة الى الرشد، ص ١١٤.

المستوى المركزي لاضفاء الشرعية على الحكم، بل وعلى المشروع الاسلامي أيضاً. فالحركة الاسلامية لا تدّعي لنفسها مهمة الوصاية باسم الاسلام، وهي لا تعتبر نفسها ممثله الرسمي حتى تحدد له قراءة تفرضها.

واعتباراً لهذا المرور الالزامي عبر الشعب، صرحت الحركة الاسلامية بأنها لا «تعارض البتة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات، ولا تعارض البتة قيام أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً جذرياً ـ بما في ذلك الحزب الشيوعي ـ فنحن حين نقدم أطروحاتنا، نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي يرفعنا الى السلطة ليس الا. ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه، وهذا الموقف هو من منطق مبدئي اسلامي ـ أصولي ـ شرعي، فنحن لا نعتبر المنع من حقنا أبداً بل هو من حق الشعب، ولا خير فينا كطرف من جملة الأطراف السياسية اذا لم تكن قادرين كغيرنا على الدفاع عن أطروحاتنا وبرامجنا واختياراتنا وإقناع غيرنا بها حتى تتبناها القواعد... إننا نناضل ضد الوصاية على أبناء شعبنا وعلى الشعوب الاسلامية جملة ومن ثم فنحن لا نريد أن ندفع وصاية لنقيم على أنقاضها وصاية أخرى...».

ومرة أخرى «إن تحقيق أهدافنا.. يجب أن يمر عبر الجماهير التي تصوّت لبرنامجنا.. كما يجب أن نحترم إرادة الجماهير اذا اختارت منهجاً غير منهجنا، فنحن لا نمثل وصاية على المجتمع فإذا اختار مجتمعنا أن يكون يوماً ما ملحداً أو شيوعياً فماذا نملك نحن...؟»[18].

أمّا على مستوى القاعدة فالأمر يستلزم بعض التوضيح. فلقد طلبنا من مستجوبينا بأن يعبّروا عن مؤاخذاتهم للدولة وللمجتمع التونسي، ولقد كان هدفنا هو الحصول على معطيات ذات صلة بمستوى الولاء لا للحكومة، بقدر ما هو للدولة الوطنية.

إن أغلبية المنضوين في صفوف الحركة لعلى مستوى رفيع من التعلم، اذا هي قيست بعامة المنخرطين في سائر التشكيلات السياسية الوطنية، ولها بحكم ذلك تأثير بليغ على ما لأهل الحركة كافة من آراء ومن أحكام تجاه الدولة والمجتمع.

فمن مجموع العينة، عثرنا على نواة صلبة تقدر بنحو ١٠ بالمائة كلّهم من الذكور، قطعوا مع الدولة والواقع القومي، ويشبهون صورة المناضل من نمط «التكفير والهجرة». إنهم كما قال لنا بعض رفاقهم، أشخاص تضرروا من جراء الصدامات العنيفة في الجامعة، وتطرفوا من خلال المنافسة والمشادات «مع الشرطة» فقد عنفوا، وأصبحوا من جراء ذلك عنفيين.

وفي الطرف الآخر، وجدنا أقلية تقدر بنحو ٥ بالمائة تكرر المؤاخذة المعروفة والرتيبة حول دولة اسلامية، عليها أن تعمل أكثر من أجل الاسلام. ونادراً ما يكون هؤلاء طلبة، إذ انهم موظفون في أكثرهم، وكذلك عمال ونساء. ويتراوح موقف الأغلبية بين الرفض أو الامتثال، إذ تتلخص المؤاخذة الأساسية بالنسبة لـ ٤٧ بالمائة من المجموع، في نقص الديمقراطية، هذا النقص الذي زاده سوءاً وضعية التبعية والتخلف، في حين يبدي ٣٧ بالمائة ازاء النظام نقداً أشد صلابة من النقد الذي يبديه اليسار عامة، مركزين في ذلك على الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وليس من قبيل

(١٨) انظر «الندوة الصحفية» في: حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي، ص ١٦، ومجلة المجتمع، ص ٣٠.

انعدام الفائدة أن نعلم، بأن الحركة الاسلامية اذا كانت تتميز عن مجمل الشعب عموماً، فإنها لا تتميز كثيراً عن اليسار سواء من حيث الاطروحات والمطالب أو من حيث اللهجة والمسلمات. إنه المزيج من الثقافة الشعبية والطهورية الدينية الذي يجلب للحركة أفراداً يؤمنون بأنهم يمتلكون الحقيقة، ونتيجة لذلك يؤمنون بأن كل شيء مباح لهم. وكما سنرى ذلك في مسألة العنف، فإن قيادة الحركة نفسها يتم تجاوزها. لذلك فإنه من مصلحة الجميع بناء وتحديد قواعد اللعبة. وسنعود الى هذا الموضوع، فالنمط العقلاني للحياة باهظ الثمن.

على أن الفوارق في المواقف والنزعات بين القيادة والقاعدة تبدو أوضح عندما يتعلق الأمر بدراسة الدوافع التي حدت بالأفراد الى الالتحاق بالمجموعة، ونوعية احكامهم حول طبيعة الحركة وتوجهها.

فنحن بتصنيفنا للاجابات بحسب تقويم طبيعة الحركة باعتبار متغير الجنس نحصل على الجدول التالي:

	حركة تغيير (نسبة مئوية)	حركة ديمقراطية (نسبة مئوية)	حركة اسلام (نسبة مئوية)
رجال	٥٤	٢٤	٢١
نساء	٣٢	١٦	٥٣

كما يتجلى من خلال الاسئلة المفتوحة (Questions ouvertes) أن الأفراد يلتحقون بالحركة الاسلامية لأسباب عدة، فالبعض وخصوصاً الشباب المدرسي والجامعي يرى في الحركة الاداة الممتازة للتغيير، هذه الأداة التي كانت ممثلة سابقاً في المجموعات الماركسية مثل مجموعة «آفاق» و «العامل التونسي»، وتمثل هذه الفئة ٥٤ بالمائة من المجموع.

أمّا بالنسبة لـ٥٣ بالمائة من النساء (وفقط ٢١ بالمائة من الرجال) فالحركة تمثل القيم الاسلامية، وأن عملية الالتحاق بها تكاد تكون غاية في ذاتها، بما أنها تجسّد في نظرهم زيادة عن الدفء والتآزر اللذين تتيحهما، المجتمع الاسلامي الذي أصبح حقيقة واقعة.

كما يجدر أن نضيف هنا، أنّه بالنسبة الى ثلث النساء فإن مهمة تحرير المرأة لا تزال في بدايتها، وإن القيادة تخضع لضغط شديد لتسير في هذا الاتجاه، وسنرى لاحقاً كيف أن الحركة استسلمت لهذا الضغط، كما سنرى طبيعة المقاومة التي ستلاقيها.

إن هم الديمقراطية (٢٤ بالمائة بالنسبة الى الرجال - ١٦,٢ بالمائة بالنسبة الى النساء) موجود بدون شك، ولكنه أبعد من أن يشكل الاهتمام الأكبر.

واذا استثنينا نشدان نظام اجتماعي أكثر مساواة وأكثر توازناً وهي مسألة لا تعدو أن تكون مجرّد

توق، مجرّد رغبة مضافة الى احتمال أن يتمكن الاسلام (يوماً ما) من فرصته، اذا استثنينا هذا الوعد، فإننا لا نجد لدى الاسلاميين أي مشروع فعلي لمجتمع.

الاّ أن المنظور الاستراتيجي للحركة، يختلف في هذه النقطة عن الاتجاه الأغلبي للاسلامية الحديثة التي تنزع الى اعتبار أن الشرع الاسلامي يتضمن الحل لكل مشكلات المجتمع الحديث. ففي عالم يعيش التغير باستمرار، لا مجال للحديث عن رجوع الى حرفية الشرع الاسلامي.

«نحن لا نتصور أن الشريعة الاسلامية جاهزة حاضرة للتطبيق، وإنما نحتاج الى تجديد أساسي وإلى فهم إسلامي معاصر، ونحتاج الى صياغة سياسية في إطار برنامج سياسي، ونحن لم نحدد بعد البرنامج المكتمل الشامل»[19].

رابعاً: الحركة الاسلامية والمجتمع المدني

برفضها للطّوبى وللمذاهب الجامدة، ستطبق الحركة الاسلامية على المجتمع المقاربة نفسها التي طبقتها على الدولة، مقاربة لا تخلو من اهتزاز، ولكنها تبقى مع ذلك مطبوعة بشيء من الواقعية.

فهي ترى أن المجتمع التونسي ليس من صنف المجتمعات التي تخضع بسهولة للتأويلات المغرقة في التبسيط.

وبدون أن نغوص كثيراً في التاريخ، يكفي أن نقول بأنه خلال ربع قرن من الاصلاحات التي مسّت الأخلاق والمؤسسات والهياكل الأساسية، صارت تونس مجتمعاً متغايراً الى حد كبير وتحديثياً في العمق. وعليه، فقد أصبح الاسلامي ملزماً بذلك ـ كما يمكن للجميع ملاحظته ـ إذ «لم تظهر الحركة الاسلامية في تونس في مجتمع بدوي تسوده علاقات الفطرة، بل ظهرت في مجتمع أرهقته الحضارة.. (وأثر فيه) تقليد الغرب»[20].

كأن الشيخ هنا، يقول لأصحابه أن سواء شئنا أم أبينا، يجب أن تتكيف الاسلامية مع روح وحدود تونس الحديثة، والا حكمت على نفسها بالتفاهة.

الا أن غياب مشروع مجتمعي وبرنامج مدقق، لا يعني أن الحركة الاسلامية لم تضبط عدداً من الاختيارات في مجال الاجتماع والثقافة. ولقد رأينا بعض اهتمامها في تحقيق الاحتفاظ بالاندماج الثقافي للأمة، ويعني ذلك ارتباطها الجوهري بمسألة الهوية. كما رأينا أيضاً كيف أن تجذير الحركة أنتج انحيازها الى المستضعفين.

هذه الاهتمامات، وهذه الاختيارات تركّزت أساساً حول ثلاث أطروحات مركزية: عالم العمال، وضعية المرأة، وواقع الشباب.

وليس من باب الصدفة أن تكون هذه المسائل شكلت الاهتمام الأكبر للحركة منذ تسيّسها.

---

(١٩) حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي، ص ٢٠.

(٢٠) راشد الغنوشي، «وضع المرأة في الحركة الاسلامية،» (مخطوطة، تونس).

فالمجالات الثلاثة هي التي يتجلى فيها حضور التبعية، وفيها خصوصاً يجب أن يخضع لمحك التحليل، ادّعاء الحركة الاسلامية بأنها المعبّرة عن المستضعفين.

لقد كان بروز مشكل الشباب كمشكل غير مألوف وحاد، نتيجة من نتائج تطور المجتمع التونسي، هذا المشكل يهدد اذا لم يتم تداركه في أوانه ومجابهته أن يأخذ أبعاد صراع درامي بين الأجيال.

وينبع هذا المشكل في جانب منه، الى مجرد التطور الديمغرافي، فالشباب الذين يشكلون اليوم أغلبية السكان، ولدوا بعد الاستقلال، فهم يختلفون إذاً عن أسلافهم، سواء من حيث التنشئة الاجتماعية (la socialisation) أو من حيث الآفاق الاجتماعية والمهنية والثقافية.

ولقد كانت التغيرات الفجائية وغير المترابطة التي ألحقت بالجسم الاجتماعي (le corps social)، والجماعات الجديدة من الشبان الذين عاشوا تعميم التعليم وتونسة البرامج وإفراغ النظام التربوي من محتواه عامة، حيث اقصيت الأفواج المثالية من مختلف مراحل التعليم، بدءاً بالخسارة على مستوى الابتدائي الى الضياع على مستوى التوجيه الجامعي.

وبفعل متطلبات مجتمع واقتصاد يغلب عليهما الطابع الرأسمالي يجد الشباب أنفسهم وقد تراكمت عليهم أحمال ثقيلة من المرارة والقلق والقابلية للتمرد.

وبقدر ما كانت الأزمة حادة في أسسها، بقدر ما كان الاسلاميون هم الأوائل الذين يعمدون الى الاعتراف بالظاهرة، ويجعلون منها أرضية ورافداً لمصلحة حركتهم. ففي عام ١٩٧٣، كان الاسلاميون يرثون واقع ما يسمّونه «جيل الضياع»، هذا الجيل الذي يتميز بالحيرة و الانبتات والانحراف، ومن خلال ذلك يجلبون الانتباه الى غياب فلسفة تربوية.

ويرى البعض أنه لو ألقينا السؤال التالي على رجال التخطيط والتنفيذ التربويين: ما معلم النموذج الانساني الذي تريدون من برامجكم ومدارسكم أن تعمل على صياغته؟ ما هي نظرته الى نفسه والى الكون من حوله؟ ما هي فلسفته في الحياة وغايته ودوره فيها؟ ما هو الميزان الذي يزن به قيم الخير والشر، الحق والباطل، الجمال والقبح؟ ترى هل يجدون جواباً؟ بل هل يتفقون على جواب؟ بكل تأكيد لا.

وأساس المشكلة يكمن ـ حسب الاسلاميين ـ في الانفصام بين نمط التنظيم الاجتماعي من ناحية،والضمير الجماعي من ناحية ثانية، بين هيكلة مؤسساتية ادارية على النمط الأوروبي وبين ثقافة وذاكرة وروح اسلامية. وتجد أزمة القيم هذه، التي يولدها بالضرورة، هذا التعارض بين مفاهيم الهوية ومتطلبات النجاعة، في النظام التربوي مجالها الممتاز للانعكاس. فالمؤاخذة الأساسية التي توجه للسياسة القومية في مجال الثقافة، ليس في أن هذه الأخيرة قد خلقت الازدواجية الثقافية (le dualisme culturel) وإنما في أنها ساهمت في تثبيته، بعدم أخذها الا بأنصاف الحلول، وبرفضها تحديد اختيار استراتيجي، يتمثل في القضاء على الازدواجية بصفة نهائية.

وفي هذا السياق، يجب أن ننزل النقد اللاذع والعصري الذي يوجّهه الاسلاميون لبرنامج التعريب ولبرنامج الفلسفة.

فبرنامج الفلسفة المسماة «إسلامية»، يُنعت بأنه مبك ـ مضحك (tragi-comique) ومعظم نصوصه الموجهة لتعليم الشباب لا تصلح الّا أن تكون «أكفاناً للموتى»، وأنه اذا كانت غاية هذا المشروع هي إطلاع الطلبة على المشاكل التي استقطبت اهتمام المسلمين في القرن العاشر والقرن الثالث عشر، فالأولى أن نتحدث اذاً عن تاريخ الفلسفة الاسلامية:

«ما الذي يهمنا نحن المسلمون المتخلفون المهزومون وبلادنا تتقاذفها مختلف التيارات الثقافية ومجتمعنا يمرّ بأخطر التناقضات والأزمات أن نعرف موقف المعتزلة من صفات الله هل هي قائمة بذاته أم هي شيء زايد عن الذات ثم موقف ابن رشد من الكون هل هو قديم أم محدث ورأي ابن سينا في النفس وخلودها وموقف الأشعري من الكسب...»[21].

ولسنا في حاجة الى القول، بأنه بناء على أن المشاكل التي تواجه المجتمعات في مختلف أنحاء العالم، وكذلك منظومة الحلول الممكنة تخضع أكثر فأكثر لمنطق عالمي وموحد. ولذلك فإن الثقافات التابعة والمتخلفة (Arriérées) ستلاقي صعوبة كبرى في تقديم حلول ذاتية وصعوبة أكبر في فرضها على بقية العالم.

ولكن الأمر الأكيد هو أن كل محاولة تقتصر على الدفاع، وكل عملية فصل مفتعلة بين المعرفة الكونية والارث الثقافي الخصوصي محكوم عليها بالفشل.

كما أن الاقتصار على الفلسفة الاسلامية في تعليم التلاميذ هو أن نطرح عليهم «مسائل ميّتة» (des questions mortes) لا علاقة لها بمشاكلنا الحاضرة. وتبعاً لذلك نعمق فيهم اللامبالاة إن لم نقل الاحتقار لثقافتهم الذاتية.

لهذا السبب انتهى النقد بخلاصات يجمع عليها أشدّ المثقفين علمانية.

«أقترح أن تعاد هذه الأكفان الى قبورها ويوارى التراب على هذه المشكلات الزائفة وكفاها ما أحدثته في تاريخنا من اضطرابات وفتن وحروب وتشتت. ويستعاض عنها وعن مادة الفلسفة العامة بما حوته من ضروب العلاج لمشكلات ليست هي مشكلاتنا الحقيقية يستعاض عن ذلك بمادة واحدة تتولى طرح مشكلاتنا الحقيقية. المشكلات الخلقية والجنسية والاقتصادية والسياسية الى جانب موقفنا من الكون ومصيره والانسان وغايته والحياة وأهدافها»[22].

وإذا كنا قد أسهبنا في هذه النقطة، فذلك للتدليل على أنه في ما وراء الانتفاضات الطالبية الأخيرة، التي كانت فيها الحركة الاسلامية بدون شك طرفاً أساسياً، فإن الشباب قد شكل بالنسبة اليها قاعدة خاصة، إذا أمدّها بأهم العناصر لنقد السياسة الثقافية. هذا النقد الذي يمثل ـ مع الاحتراز طبعاً ـ الاسهام الأكثر خصوصية بالنسبة الى الحركة الاسلامية والأكثر مناعة ضد الاعتراض.

---

(٢١) الغنوشي، دعوة الى الرشد، ص ١٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ويستعمل الخطاب الاسلامي المتنور من طرف عدد متزايد من الشباب، الذين يتميزون عن سابقيهم بدءاً بأساتذتهم وربما أحياناً بعض أقاربهم، بأنهم لم يعودوا منبهرين بالغرب ولا بثورة أكتوبر، أو بالوعود التي جاءت عقب الاستقلال، فهم يدركون، سواء عن طريق التجربة أو عن طريق الحس، بأن ذلك لا يمكن أن يضيف شيئاً لمسألة خلاصهم الفردي. كما أن أياً من هاته المنظومات الفكرية ليست في المستوى الذي يمكنها من تحقيق الخلاص الجماعي.

ولقد اصطلح الاسلاميون على تسمية هذا النوع من الانبهار بالغرب «الاستلاب» (L'aliénation). ومن ثم رفع الاسلاميون شعار الثقة في الهوية الثقافية، وأخذوا، مدفوعين بنوع من الرهان الباسكالي (Le Pari Pascalien) ينادون الناس الى البحث عن الخلاص في أنفسهم، وفي تاريخهم الخاص.

ولقد ظهرالخطاب الاسلامي على كل حال، موائماً للأجيال الشابة، ولذلك تبنته حاكمة من خلال ذلك ولأول مرة، على النخبة الفرنكوفونية ـ التي أشعت منذ عهد الاستعمار ـ بأن تكون في وضع أقلية.

كما كان الانسحاب من التنظيم المجتمعي وما قابله من حماس التحق الشباب في كنفه بالحركة الاسلامية، أمراً على درجة من الضخامة، مما فرض على الحركة الاسلامية أن تجابه منذ البداية مشاكل التأطير والمراقبة الاجتماعية للأفراد.

«... يجب... إيجاد مجالات لتفريغ طاقات الشباب الذين تملأهم الحركة بالحماس، لأنه إن لم توجد هذه المجالات تعرضت الحركة لكثير من الانحرافات ليست ظاهرة التكفير والهجرة إلا نتيجة لعمل اسلامي لم يوجد مجالات للتغيير في المجتمع، كالنهر المتدفق الذي ينساب في جوانب مختلفة إذا لم يشق الطريق أمامه»[٢٣].

ولقد فتحت الحركة الاسلامية أبوابها للشباب، وساهمت في تكوينه الايديولوجي...

وإذا كانت الحركة الاسلامية قد ظهرت على دراية مذهلة في ما يتعلق بمشاكل الشباب، فإنها فوجئت بالتحرك النقابي عام ١٩٧٨، إذ هي التي كانت تنظر الى نفسها، وكأن العناية الرّبانية اختارتها لكي تلعب دور الولادة، والطليعة لهذا الشعب، ها هي ترى دورها يختزل الى متفرج على الجماهير التي تتحرك، وتسير كأنها رجل واحد خلف النقابة الوطنية وقياداتها وشعاراتها.

يجب على الحركة الاسلامية إذاً أن تعيد التصويب بحكمة، فالوقت لم يبق وقت تمثل طوباوي للدولة المثالية وللعدل الاسلامي المجرد، ولكنه وقت إقامة علاقات عضوية مع الشعب الحقيقي ومشاكله واهتماماته كما يحددها الشعب نفسه، ويناضل من أجلها بواسطة المنظمة النقابية وعن طريق الاضراب والمواجهة.

ولذلك ليس من قبيل المبالغة أن نقول بأن أزمة عام ١٩٧٨ طبعت بداية تحول في الحياة

---

(٢٣) الغنوشي والترابي، الحركة الاسلامية والتحديث، ص ٣٨ ـ ٣٩.

السياسية في البلاد، وأنها على مستوى الحركة الاسلامية طبعت دون شك بداية التسيس المعلن، كما أنها كانت بالنسبة اليها فرصة لاكتشاف حقيقة النقابات من حيث السلطة والتمثيلية، بأنها قطاع حيوي في النظام الاجتماعي لا يمكن البتة مقارنته بـ «الطاغوت» ولـذلك وجب العمل فيه. من هنا وجب الوعي بمحدودية الحركة، ورفض كل فكرة للطليعة الوحيدة للمستضعفين. فالوقت قد حان لتعلم الواقعية والنجاعة. وبهذا الالتقاء (بين التسيس والواقعية) تصبح الفكرة القائلة بأن تجذر الحركة قد تزامن بالمفارقة مع توجهها باتجاه الواقعية السياسية، معقولة وذات مصداقية.

ولكي تنطلق، كانت الحركة الاسلامية في تونس شأن كل الحركات الدينية، تعوزها سياسة اقتصادية متميزة وناجعة، اذ ان الفكر الاسلامي لم يسهم في الحقيقة أي اسهام فعلي في الاقتصاد المعاصر، ولن تكون بدون شك، الاجراءات التوزيعية أو عدل الخلفاء الأوائل الذي يضرب به المثل، قياساً ترتّبت على أساسه سياسة الدولة أو السياسة النقابية، لذلك كان على الحركة الإسلامية أن تدعو أفرادها بواسطة الدروس الجماعية، الى الالتحاق بالاتحاد العام التونسي للشغل. وتعني المسألة الحسم مع العزلة والتطهير للمجتمع «الجاهلي»، والبرهنة على التضامن مع الشغيلة. فلقد اكتشفت الحركة الاسلامية أن المسألة بالنسبة الى العمال لا تتعلق بالأعداد للوضع الثوري، ولكن بتحسين ظروف المعيشة، ولأجل ذلك كان على الحركة أن تدلي بدلوها.

وفي خلال التجربة، وصلت الحركة الاسلامية الى التفكير في المضاعفات المحتملة المترتبة عن مشاركة أفرادها في النشاطات النقابية: كيف يمكن لها أن تتابع أفرادها النقابيين، وهم في موقع موائم لظهور التجاوزات والأحداث الطارئة؟ كيف يمكن لها إفشال محاولات اليسار الذي يحاول حسبها، دفع النقابات في خدمة أغراض ايديولوجية فئوية؟

والاستراتيجية المصاغة لا تعاني أي تذبذب، فالمسألة تعني تبنّي المطالب الشعبية والدفاع عنها.

وبدون شك، ترغب الحركة الاسلامية، في إلحاق هذه المطالب برؤيتها الخاصة ونشر هذه الرؤية في صفوف العمال، ولكن هذه المهمة ليست جائزة الا وقت الأزمات ولا يجب مهما كانت الظروف أن تؤدي الى ممارسة الدعاية السياسية.

تنادي الحركة «بضرورة التعود على العمل داخل المؤسسات والتشبع بالعقلية التي تحترم المؤسسة، ولا تجعلها تنسحق تحت ضغط الذات أو لون الانتماء، إن هذه العقلية هي التي ستمكن حركتنا من الوجود العميق والفعال داخل كل مؤسسات المجتمع وبخاصة الجماهيرية منها بعيداً عن الصخب والدعاية المهيجة، فالتغلغل في هياكل المجتمع مهمّة صعبة تحتاج الى طول نفس، وحكمة عميقة في التنظير والتخطيط».

هكذا كان دخول النقابة في الحلبة العامة في نهاية السبعينات قد أنهض الاسلاميين من «سباتهم الدغمائي» حسب تعبير كانط، فلقد كانوا ملزمين انتهاج سلوك ايجابي وواقعي ازاء المشاكل الاجتماعية. وبحكم عدم امتلاكهم لأي حل بديل، وبحكم أنهم قد اصبحوا واعين - وذلك للمرة الأولى - حدودهم الحقيقية، فلقد اختاروا أن يتغلغلوا في المجتمع المدني وهو عمل يتطلب نفساً

طويلاً، وأن يضعوا طموحاتهم التي تجاوزت كل حدود في تناغم مع المجتمع التونسي كما هو، لا كما يريدونه ان يكون.

ومع الوضعية النسوية (La condition féminine) ندخل مجالاً تكون فيه الاسلامية، بحكم إرثها الثقافي، الطرف الأقل إمكاناً لاخذ المبادرة في عملية التجديد، إضافة الى أنه في هذا المجال، يلاقي المجددون عامة أكبر المصاعب ليبلغوا أصواتهم.

ولكن هنا أيضاً، كما سنرى، بذلت الاسلامية مجهوداً للتكيف، وقد يكون ذلك اضطراراً حتى يمكنها مواكبة التغيرات العميقة التي نجحت الدولة الجديدة في إحداثها في مجال وضعية المرأة في صلب العائلة وفي صلب المجتمع.

لقد عرفت الحركة الاسلامية طوال الفترة الأولى من نشاطها، بمناهضتها المعلنة للاصلاحات المتعلقة بتحرير المرأة، والممثلة في مجلة «الأحوال الشخصية» وذلك في الوقت الذي يوحي كل شيء بأن المجتمع التونسي استبطن في عمومه المعايير الجديدة التي رُوِّج لها منذ عام ١٩٥٦، والتي فتحت بداية طريق لم يسبق لها مثيل في الوطن العربي. ففي هذا الظرف، الذي همدت فيه معارضة الأوساط التقليدية أو تكاد، لم يحجم الاسلاميون عن الهجوم المضاد: عودة المرأة إلى المنزل، رفض الاختلاط، الدفاع عن تعدد الزوجات.

وهكذا أثبتت ارادة البحث عن صيغ للتكيف مع المجتمع أنها الأقوى. أولاً لأن أفراد الحركة أصبحوا أكثر وعياً بأن مشاركة المرأة في سوق الشغل وفي المؤسسات أصبحت حقيقة ملموسة، مما يجعل هذا الصنف من الخطاب الاسلامي منفصماً عن الظرف وغير معقول.

وثانياً، نظراً لأن عدداً مهماً من النساء التحق بالحركة الاسلامية، وبحكم تأثرهن بالحركة الاسلامية، فانهن يضغطن بكل ثقلهن لدعم موقعهن داخل الحركة، ويعملن على تقويم الاطروحات الاسلامية في مجال وضعية المرأة.

هكذا دفعت الحركة الى أن تقوم بنقد ذاتي، وأن تجري مراجعات نحسب انها في العمق.

إلا أنه يجب في مقام أول تفسير الموقف السلبي للاسلاميين تجاه مسألة تحرر المرأة. فلقد كرّس العالم الاسلامي اللامساواة بين الجنسين بحرصه على تكوين «مجتمع نسوي معزول» حيث لم تكن المرأة فيه سوى عامل لإعادة انتاج النوع وأداة استمتاع. من هنا، كانت الثورة وحدها هي الكفيلة بوضع حد لهذه الوضعية المتدهورة. ولكن، بما ان المؤسسات الدينية الرسمية كانت غير قادرة على ذلك، فإن الثورة لم تنطلق فقط من خارج الجهاز الديني، ولكنها وجهت أيضاً ضد الدين باجراء خلط متعمد بين «الدين في صورته الانحطاطية والدين في صورته الأصلية» ولقد كان ينظر الى النظام البورقيبي على أنه يندرج داخل هذه الديناмية، بحيث يسعى الى بناء تونس على صورة أوروبا.

هكذا اذاً كان الموقف التقليدي والسلبي للاسلامية من هذه المسألة عبارة عن ردة فعل ضد ما تسميه «التميّع البورقيبي». فالأمر اذاً لا يتعلق برفض للتشريع المحرّر للمرأة بقدر ما يتعلق برفض لمضاعفاته التقليدية ضد الاسلام، هذه المضاعفات التي صاحبت عملية الاصلاحات. كل شيء

يدفع الى الاعتقاد اذاً بأن قانون الاحوال الشخصية يشكل مسألة خلافية (un contentieux) يجب أن يحسمها الاسلاميون داخلهم، وإزاء باقي المجتمع.

وبين المستجوبين، يبدو البعد الخلافي واضحاً، لأنه باستثناء الطلبة فإن الاغلبية تبدو ذات موقف نقدي ان لم نقل مناهضة لقانون الاحوال الشخصية. ولكن، خلافاً لذلك ـ وهو ما يمكن ان يؤخذ كمؤشر عن الميول الحقيقية ـ نجد ان الاغلبية تساند بقوة سياسة تحديد النسل[24] ـ كما قررت الحركة دائماً ـ معتمدة على التجربة وعلى التفكير العقلي، أن تتجاوز مرحلة ردّة الفعل المحافظة، وأن تنتهج سلوكاً اكثر ايجابية ازاء مسألة تحرّر المرأة.

«لقد أخذت قناعاتنا تتأكد شيئاً فشيئاً من أن كثيراً من مواقفنا، ومنها موقفنا من المرأة، كانت متأثرة بعدائنا للتمييع البورقيبي من ناحية، وبالصور التراثية التي تسربت الى كثير من الكتابات الاسلامية المعاصرة من ناحية اخرى»[25].

بعد عملية وضع الأمور في نصابها، التي تدخل ضمن «التقويم الشامل لمسارها خلال العقد الماضي» عمدت الحركة الاسلامية الى اعادة تحديد دور المرأة في إطار الاستراتيجية الشاملة للتغيير الاجتماعي، وهكذا اصبحت تؤكد على التساوي الانثروبولوجي بين المرأة والرجل، وتسعى لتتحرر من عقدة الاختلاط، وتنادي بتساوي الحظوظ في مجالي التربية والتشغيل.

هكذا يتميز المنحى الجديد عن العقلية المتخلفة للمحافظة (Conservatisme) التقليدية والحديثة. ولقد قدمت البرهنة بدقة وذكاء مما يذكر بحيل الفقهاء القدامى.

«إن تأكيدنا على أن مهمات المرأة الأساسية هي الأمومة لا يعني منعها من التعليم أو الحد من طموحها، بل ان ذلك سبب آخر يدفعنا الى تمكينها من القيام بمهمتها الكبرى في ظروف أفضل، فضلاً عن أننا نحن الاسلاميين إذ نحدّ من طموح الفتاة الى المستويات العلمية العالية لا نشعر بالتناقض الواقعين فيه، فمن ناحية يود احدنا لو تمكن من عرض زوجته إذا اصيبت بمرض على طبيبة امرأة وليس على طبيب، ويتمنى ان تدرس ابنته على معلمة وأستاذة، ومن ناحية أخرى يحول بين ابنته وبين ان تواصل تعليمها لتكون معلمة أو طبيبة أو استاذة او ممرضة»[26].

لقد حان الوقت الآن لتلخيص الاشكالية كما تطرحها الحركة، ولتقديم تقويم مجمل يراعي في الوقت نفسه التجانس في المنطق الداخلي للخطاب الاسلامي ودرجة مطابقته للبنية الوطنية.

وفي نص معنون «بماذا تقاس منجزات شعب» ومنشور في عام ١٩٧٩، يفسّر بصفة مختصرة الموقف السياسي للحركة الاسلامية. فهذا النص يدلّل على أن الحركة الاسلامية على وعي عميق بمكاسب تونس وبالنظام السياسي في مقارنته بباقي أنظمة العالم العربي والاسلامي، ولكنه أيضاً يحتوي نوعاً من النقد الذي يتعارض مع النقد الذي يوجهه اليسار الماركسي أو النظام نفسه.

---

(٢٤) مع كونهم في الوقت نفسه يعارضون عملية ربط الأنابيب.

(٢٥) الغنوشي، «وضع المرأة في الحركة الاسلامية،».

(٢٦) المصدر نفسه.

«نعم في بلادنا قدر من الحريات لا يتمتع به كثير من أشقائنا وأجوارنا، نريده أن يزداد ويعمق ويتسع ليشمل كافة الحريات، ويستقر حتى يغدو تقليداً راسخاً لا يجرؤ أحد على تهديده والنيل منه. وفي بلادنا بداية اتجاه نحو التفتح على الأصوات المعارضة داخل الحزب الحاكم، نريده أن يتسع ليشمل كل الاتجاهات الوطنية في البلاد (داخل الحزب وخارجه) دون أي احتكار من طرف واحد، أياً كان مبرر ذلك، فالوطن للجميع ولا وصاية لأحد على آخر.

في بلادنا استقرار سياسي يفقده بعض أشقائنا وأجوارنا، نريده أن يستمر بعيداً عن كل اهتزاز وانقلاب، ولكن كيف يتم ذلك وفي أحشاء مجتمعنا تنمو بذور الحقد والصراع... من استغلال ورشاوى وثراء سريع وفوارق اجتماعية مشطة وتسلط ثقافة دخيلة على ثقافة وطنية أصيلة.

في بلادنا بداية انتعاشة ونهضة إسلامية هي بعث وتجديد لماض مجيد عاشته بلادنا في ظل الاسلام، كانت فيه مراكز من أكبر مراكز الاشعاع الحضاري الاسلامي في العالم يشع العلم والنور على أوروبا وافريقيا والشرق... ولكن هذه الانتعاشة ازعجت من يمكن تسميتهم بجمعية المستفيدين من التبعية للغرب، فطفقوا يكيلون لها أبشع التهم، ويحرضون عليها السلطة ويفترون عليها الكذب لتشويه صورتها في نظر الأمة، نعم هي انتعاشة قد تفوق نظائرها في بلاد أخرى مجاورة... نريد لهذه الانتعاشة أن تتواصل حتى توقظ الأمة كلها، وتحررها من التبعية الذليلة للشرق أو الغرب، وتربيها على العزة والاستقامة والطموح والتجرد والتضحية والرغبة الجامحة في المعرفة والعلم وبغض الظلم والتعلق بالعدل والحق والحرية...»[٢٧].

وكما نرى، فإن عملية تقويم الأمور والشعوب ليست بأسهل المهام، والحركة الاسلامية ليست الوحيدة ـ بكل تأكيد ـ التي تضع موضع الشك التفاؤل الذي يجاهر به الرسميون أو التصريحات الابوية للصحافيين الأجانب. إلا ان المقياس النهائي لا يكمن اخيراً سوى في العلاقة التي يقدر على اقامتها شعب ما بين امكاناته وأهدافه.

والنقطة التي يجب الاحتفاظ بها هي ان الاسلاميين التونسيين حاولوا أكثر إدراج أنفسهم في دينامية التحول الراهنة، والاندماج في نطاق الوقائع الحاضرة، عوض أن يستسلموا للطوبى ويحلموا بمثال غير ممكن التحقق.

نعم لقد بقيت في خطابهم بعض الصيغ «غير المعقولة»، فمقولة من نوع «طموحنا أن نكون خير أمّة أخرجت للناس»، تشهد بأن الحركة تواصل من تهوينها أمر التأخر التاريخي؛ كما تواصل التأكيد بأن عمل رجال الحكم لا محالة فاشل، ولكن هذه الصيغ ليس لها ـ في تقديرنا ـ سوى وظيفة جدالية.

إن المهمة الاسلامية ليست على قدر واسع من التحديد. وإذا كانت الحركة قد برهنت على بصيرة في ما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية والثقافية للشباب، فإن ظواهر أخرى مثل وضعية الشغيلة بقيت طويلاً خارج مجال اهتمامها، وكان ينبغي ان تحدث صدمة الأزمة الاجتماعية لكي تكتشف الحركة الاسلامية المسألة.

وبمجرد ان تم تخطي هذه الصدمة، حتى عملت الحركة الاسلامية على إلحاق المنظمة النقابية

---

(٢٧) الغنوشي، دعوة الى الرشد، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

بمجال بحثها العـام. أما في خصـوص الوضعيـة النسويـة، فقد عمـدت الحركـة الى مجهود تجـديدي مفـروض وربما عـلى الرغم من ارادتهـا، ولكن هذا لا يمنـع من انه بـالمقارنـة مـع أغلب الحـركـات الاسلامية في الوطن العربي، فإن الحركة الاسلامية في تونس قرّرت ان تعمل ضمن المجتمع القائم، اذ هي تعرّف نفسها بكل يقين كطرف من الأطراف. فهي لا تدعي لنفسها امتـلاك البديـل الوحيـد والكلي، ولكن امتلاك بديل هو مقتضى من جملة مقتضيات أخرى محتملة.

يجب أن نقرّ بأن الاختيار الديمقراطي للحركة، وتوجهها باتجاه مشاركة مدنيـة في الحياة المـدنية وفي الحياة الوطنية، كانا في الوقت نفسه بالنسبة إلينا مفاجأة واكتشافـاً. ولقد ظللنا نلحّ على التساؤل حول ذلك، طوال فترة الدراسة الميدانية، كما كانت الدراسة في عمومها موسومة بمسألة هل أننـا إزاء مسألة موقف تكتيكي تفرضه ظروف صعبة ووضعية منافسة، أو إزاء موقف مبدئي.

والأمـر هنا، لا يتعلق بـالطبـع بسؤال مجّاني أو بمسـألـة يمكن الحسم فيهـا سلفـاً، وفي غيـاب معطيات محدّدة.

هذا السؤال، يطرحه رئيس الحركة نفسه بعبارات مماثلة:

«الذي أخشاه (هو) أن تكون الحرية قضية ظرفية بالنسبة لنا نطالب بها، عندما يكـون الأمر مناسباً لنا، ونطالب بمصادرتها وحل الاحزاب عنـدما يكـون الأمر غـير مناسب لنـا. وهنا يكـون السقوط الـرهيب. . . اننا نـطالب بالحـرية للإنسان اياً كان»[٢٨].

هذا التساؤل الحاد يوضح جيداً الوضعية كما صورنـاها، فلقـد اختارت القيـادة بصفة قـطعية المشاركة المدنية، على الرغم من المقاومة الداخلية والطموحات المختلفة للقواعد، أي لما نسمّيه عـادة «الرأي العام الاسلامي»، وان المشكل لا يعني أبداً التهوين من أمر هذه المقـاومة، ولا يعني كـذلك إغفال الازدواجية القائمة في أذهان المناضلين، ولقد أخذنا مسألـة العنف، وهو مؤشر لا يخـطىء اذا ما قارنباه بالتجرد المطلوب.

لقد شهدت الجـامعة صـدامات داميـة، حتى قبل مجيء الاسـلاميين. وتمركُـز الاسـلاميين في ميدان كان يعتـبر ملكاً لليسـار، لم يفعل سـوى انه زاد في استشراء العنف من جـديد، هـذا العنف الذي يشرّع له البعض باسم الثورة والتاريخ، والبعض الآخر باسم الحقيقة الالهية.

في الفترة الأولى، اظهر الاسلاميون تـردداً وازدواجية، فمقـولات من صنف «كل مسؤول عن أعماله» هي مقـولات جد سهلة، وتعبر عن حس ضيق للمسؤولية، لأنـه كما نلزم نـظاماً بـالمسؤولية سواء إزاء ممارساته المتعمدة أو ازاء النتائج غير المقصـودة لمبادراتـه يجب أن يكون الأمـر على الشـاكلة نفسها بالنسبة الى أي طرف اجتماعي آخر.

وعلى أية حال، فإن المجال متاح للاعتقاد بأنه إذا كانت الجامعة تمثل نقطة تمركـز الاسلاميـة، فـإنها ستشكل بـالنسبة اليهـا ولفترة طـويلة قـدم أخيـل (le Talon d'Achille) المكـان المتميـز لكـل

---

(٢٨) المجتمع الكويتية (صائفة ١٩٨١).

الصراعات السياسية، ومكان التجاوزات أيضاً.

ففي الاسلام والعنف يقطع مرشد الاسلامية التونسية نهائياً مع استراتيجية التغيير المفروض، وبعد ان يحذّر من الاعمال اللاواعية واللامسؤولة لبعض الاسلاميين، يحاول وضع العنف في إطاره المجتمعي. «فالعنف أصبح ظاهرة هيكلية للمجتمع، فإذا وضعنا ذلك في الحساب، أدركنا حجم التوترات التي تتفاعل في نفس كل تونسي وكل معارض بشكل خاص، وفي صفوف الاتجاه الاسلامي بشكل أخص، والتي تفسر استعداد هذا الاتجاه بل كل اتجاه معارض بل القاعدة الشعبية عامة للعنف، لا ضد النظام فحسب بل ضد بعضها بعضاً»[٢٩].

وعلى صعيد آخر، تضمّن استجوابنا سلسلة من الاسئلة تتعلق بتركيبة الحقل الديني، كما ينظر اليه مناضلو الحركة الاسلامية، ولقد أكدت الاجابات هذا الاختيار العقلاني والعادل الذي انتهجته القيادة.

فلقد طلبنا من مستجوبينا ان يصنّفوا، بحسب الأفضلية، مجموعة الحركات الدينية.

ولقد صنّفت الأغلبية مجموعة ١٥/٢١ (الفكر الاسلامي المستقبلي) قبل جماعة التبليغ والدعوة وجمعية المحافظة على القرآن الكريم. فهذه المجموعة الأولى (١٥/٢١) التي تؤكد على الفكر وعلى التحديات، تجد لدى مناضلي الحركة الاسلامية الأرقى تعليماً، عدداً لا بأس به من الاصوات.

وان تقويمهم السلبي للـ«جمعية» راجع ربما، في قسم منه، الى كونهم طردوا منها، وإذا كان حكمهم على «التبليغ» أقل حدة، فإن ذلك راجع الى اعتبارهم لقاعدتها ـ ربما بتعسف ـ كإحدى قواعدهم المحتملة.

ولكن الأكيد، على كل حال، هو أن رفض «التكفير والهجرة» كان شاملاً. كما توجد ايضاً مؤشرات أخرى، تضفي على الاختيار الديمقراطي طابعه الجدي، الأول، يدلل عليه بالحملة التي لم يسبق لها مثيل والتي شنتها الاسلامية التونسية على الاخوان المسلمين المصريين. فلقد عرفت مصر اسلامية جماهيرية يمثلها حسن البنا واسلامية نخبوية كان من أهم روادها سيد قطب، هذا الذي دفعته السجون الناصرية والتعذيب الى اليأس في نهاية حياته. ولقد رفضت نخبوية «النواة الصلبة» على منهج قطب أو «القلّة المؤمنة» على منهج عبد السلام فرّاج من طرف راشد الغنوشي، وذلك منذ بداية دخول اللعبة، لفائدة المشاركة الشعبية.

فالاسلامية التونسية تساند وتنتهج مبدأ المنظمة الجماهيرية، ولكنها ترفض عقلية الاخوان المسلمين التي كانت منشغلة أكثر بالمسائل الاخلاقية منها بالمسائل الاجتماعية.

نحن نريد مجتمعاً نظيفاً، هكذا يقولون، مجتمعاً تكون فيه العلاقات والمعاملات خاضعة لحد ادنى من الاخلاق، ولكن هذا الامر هو رهين السلوك النموذجي لأفراد الحركة، كما لا نجد إلا قليلاً

(٢٩) «الاسلام والعنف،» وحقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي، ص ٣٦.

جداً من الاعجاب الشاذ بالعقاب الجسدي والتشويه الدموي[٣٠].

فلا نجد اي تأكيد على إقامة الحكم على أسس الشريعة، وتقريباً أي رجوع الى القانون الجنائي القديم.

هناك عنصر آخر للتمييز، وهو مسألة الوصاية (La Tutelle). «هناك خطأ سياسي شنيع... ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلاً، وهو ان الحركة الاسلامية تقدّم نفسها وصياً على المجتمع، وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيته من قوة الحجة واقناع الجماهير ببرامجه... إن الحركة الاسلامية ما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف السياسية ـ شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية ـ طرفاً من المجتمع... ومن هذا المنطلق طلبت حركة البنا بحل الأحزاب وما زال ضمير الحركة الاسلامية ـ في وعيه أو لا وعيه ـ يستنكف ان يكون حزباً، ويشمئز من قضية الأحزاب، ويصر على ان يكون ناطقاً رسمياً باسم المجتمع، باسم الاسلام، باسم المسلمين»[٣١].

كما يوجد مؤشر آخر، استقيناه من رؤية الحركة الاسلامية للثورة الفلسطينية، فهذه الثورة تؤاخذ جزئياً من حيث نزعتها الى التعاون مع كل الأنظمة بدون تمييز وكذلك من حيث اهمالها للبعد الاسلامي، وهذه المظاهر السلبية تفسّرها الحركة الاسلامية بهيمنة اليسار على المقاومة الفلسطينية، وتردها الى مركبات اليسار إزاء الدين ورجاله.

ولكن الأكثر مغزى في نظرنا، هي المزايا التي تعتبرها الحركة الاسلامية في أساس قوة الثورة الفلسطينية:

ـ الطابع الشعبي الجماهيري.
ـ الجهاز التنظيمي القادر على تعبئة جميع فئات الشعب.
ـ الطابع الشمولي للنضال (العسكري ـ السياسي، وكذلك الثقافي والاجتماعي والاقتصادي...).
ـ العقلية الجبهوية التي تجمع كل النزاعات والتوجهات الايديولوجية حول برنامج مشترك من دون أن تفقد هذه المجموعات هوياتها.
ـ الديمقراطية التي أصبحت أكثر الزامية بفعل تعدد الاطراف، فمنظمة التحرير الفلسطينية تعطي للوطن العربي مثالاً يحتذى، سواء بالنسبة الى الحكومات أو بالنسبة الى المنظمات والأحزاب.
ـ القدرة على استيعاب الواقع العربي والعالمي.
ـ المكانة المتميّزة التي تشغلها المرأة في المنظمة، «ذلك أن المكانة التي تحتلها المرأة في حركة ما تحدد الى مدى بعيد مستقبل تلك الحركة وجماهيريتها، اذ كلما تقلص دورها كلما تقلص دور الجماهير واستقر الاستبداد»[٣٢].

وفي نهاية هذا التحليل، يظهر لنا بأن الحركة الاسلامية قد بثت بعداً في خيارها، فسواء من

---

(٣٠) جان بيار برونسيل هيغور، **طوفان محمد** (باريس: [د. ن.]، ١٩٨٣).

(٣١) **حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي**، ص ٢٩.

(٣٢) معاذ الصابر، **القضية الفلسطينية على مفترق طريقين: دروس من الثورة الفلسطينية** (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣)، ص ٧٠.

حيث التنبيه من مغبة الانزلاق محلياً (في العنف) أو مسألة التميز عن الاخوان المسلمين أو مجموعات «التكفير والهجرة» أو سواء تعلق الأمر أخيراً بالموقف تجاه الثورة الفلسطينية، هذا الموقف الذي تبدي فيه الحركة الاسلامية خياراتها الخاصة كما أسلفنا، كان اختيارها واضحاً تماماً: ارادة التكيف مع الواقع القومي، والقبول بقيوده وإمكاناته، وبخاصة الابتعاد عن موقفين انهك كلاهما الاسلامية المعاصرة واجهض خطوط تحقيق مطامحها وهما: الوصاية السياسية (أو إذا شئنا الادعاء بوحدانية التمثيل) والوصاية الدينية.

أما وقد كنا أسلفنا منذ البداية بأن الأمر لا يتعلق بجوهر مستقل عن التاريخ، وكأنّما يخضع الى منطق خاص وعديم الصلة بالواقع وانّما بحركة اجتماعية ثقافية يحكمها وضع وتقابلها فيه قوى أخرى اجتماعية وسياسية، فاننا الآن في وضع يسمح لنا بالقول إن الحركة الاسلامية في تونس اختارت ان تكون حركة مدنية، وأنها الآن في مفترق الطرق. يبقى الآن، أن كل تطور محتمل سواء نحو الاستيعاب و«المأسسة» أو نحو العنف والقمع، لا يكون مرتبطاً فقط بالحركة الاسلامية، بل وبنسبة أكبر بقدرة المجتمع السياسي وسعة خيال نخبته.

خامساً: المجتمع التونسي والحركة الاسلامية مبادىء أوّلية لعلم اجتماع ديني

يعد التوجه الاسلامي في شكله هذا ظاهرة في الوقت ذاته حديثة ومشتعلة، مميزة ومحدودة، في عمق المجتمع التونسي.

إن عملية تقويم مواقف المجتمع التونسي إزاء هذا التوجه، مهمة معقدة سواء على المستوى المفهومي أو على مستوى القدرة (La mesure)، وإذا كان من السهل على الرأي العام العالمي أن يعبّر عن وجهة نظره بألفاظ المساندة أو الرفض الـ «مع» أو «الضد» إزاء الظاهرة، فإن الأمر ليس على المنوال نفسه بالنسبة الى الرأي العام المحلي، ونظراً لإسلامية المجتمع عموماً، فانه من الضروري، في المقام الأول، عند مقاربة الاسلامية اللجوء الى تمييز تحليلي بين البعد الديني ـ الثقافي للرأي العام والبعد السياسي. اذ لا شيء أشد خطأً من التأكيد على أن العقيدة هي وحدها في الميدان، حتى كما لو أننا لسنا إزاء مجتمع شديد التغاير، مجتمع مطبوع في كل الأحوال، بوعي سياسي عميق، فيجب أن يكون مقبولاً في أقصى الحالات أن يكون المسلم الأشد تقى، أشد معارضة للحركة الاسلامية من العلماني المجاهر.

يظهر أن المجتمع التونسي يبدي تسامحاً إزاء الحركة الاسلامية، وتدلّل على ذلك نسبة مئوية ضعيفة لفائدة القمع (٦,٣ بالمائة)، وهو ما يتعارض مع موقف الصحافة الرسمية، هذه الصحافة التي وصفت المناضلين الاسلاميين بأنهم «أبناء الشيطان، الذين يخفون خلف الستار الأبيض للاسلام، صور التخريب السوداء».

ولكن، لا حاجة بنا الى القول، ان القابلية للتسامح هي شيء آخر غير القابلية للإنضواء،

اي أبعد من الاحتمال الذي يتمثل في ارتماء تونس في احضان الاسلامية كما توحي به نظرية الدومينو (النرد) الزائفة. هذه النظرية التي يريد اليوم أن يأخذ بها الكثيرون الى جانب البنتاغون.

وفي الواقع، فان المواقف إزاء الحركة الاسلامية تختلف. فبالنسبة الى قطاعات عريضة، تعتبر الحركة الاسلامية حركة دينية يجب أن يقتصر اهتمامها على الدين. وبالنسبة الى قطاعات أخرى، يتعلق الأمر بحركة سياسية يجب أن تحصل على تأشيرتها على قدم المساواة مع حركات أخرى. وبالنسبة الى آخرين، تشكل الحركة الاسلامية موضوع انطباعات ذاتية كاللامبالاة، أوالمودة التلقائية، أو العداء الذي لا يصل الى حدود تمني القمع.

لقد كانت الاسئلة التي طرحناها تفترض بالموازاة مجهوداً في تحديد المفاهيم، وارادة في التعلّم من خلال التعامل مع المستجوبين، ولذلك فان الرائز القَبْلي (le pré-test) قد ساعد على إدراج مجموعات من الاجوبة لم يكن ورودها منتظراً، عند كتابة الاستجواب الاصلي.

وفي ما يلي مجموعات الاجوبة عن السؤال المركزي:

«ما هو رأيك في الحركة الاسلامية؟» مقدمة في شكل نسب مئوية:

	النسب	المجموع
حركة متزمتة يجب قمعها	٦,٣	٤٥
حركة دينية يجب أن تعتني بالشؤون الدينية فقط	٢٨,٣	٢٠١
حركة سياسية لها حق الوجود السياسي	٢٧,٧	١٩٧
تقويم ايجابي	١٠,٥	٧٥
تقويم سلبي	٢٠,١	١٤٣
دون جواب	٦,٩	٤٩

الا أنه يبقى، إلى ذلك، من غير المعقول الاكتفاء بمستوى من التحليل على قدر كبير من التجريد ومغرق في الاطلاقية. فعندما يتعلق الأمر بمعالجة مجتمع سكاني على هذه الدرجة من الاتساع والتغاير، فإن الأمر يقتضي ليس فقط وصف كل صغيرة وكبيرة، بل عرض وجهات النظر المتغايرة. ولأغراض عملية، تتلخص المسألة في تحديد أكثر دقّة لمجموعات الآراء.

كما أنه، وعلى المستوى النظري أيضاً، لا يمكن احترام النتائج التي تُكتشف من دون تكوين صورة عن الافراد وعن مجموعات الانتماء (Les groupes de références) الذين من المفروض ان تكون هذه النتائج منطبقة عليهم.

ولبلوغ هذه الغاية، اعتمدنا منهجين إجرائيين:

١ ـ منهج التصنيفات المتقاطعة (les tris-croisés) وهي تقنية قديمة ومرتبطة بتقنيات سبر الآراء.

٢ ـ منهج التحليل العاملي للارتباطات (l'analyse factorielle des correspondances) في الجزء الثاني.

على أن وصفاً سوسيولوجياً أكثر تغايراً لظاهرة على درجة من التعقيد كأدلجة الدين، يتطلب قبل كل شيء دراسة التوزيع الاجتماعي للظاهرة، بحسب مجموعة من العوامل مثل: عامل التدين، والجهة، والمهنة، والمستوى التعليمي، والعمر.
وحتى قبل ان نتطرق الى مسألة تسييس الاسلام، وأن نسبر الرأي العام في شأن ذلك، يجب على الأقل تكوين فكرة عن الاسلام، كما هو معاش ومطبق كدين في المجتمع التونسي.
نعرف ان الاسلام، يشكل الدين الأوحد تقريباً في البلاد، وأنه يوجد اسلام مغربي، نتيجة تكيف تاريخي متبادل بين القيم التي طرحتها الرسالة، وبين الهياكل الاجتماعية والثقافية للمنطقة.

كما نعرف أيضاً، من خلال الدراسات القليلة التي أنجزت في نطاق علم الاجتماع الديني، أن التعاليم الأكثر احتراماً من طرف الجميع هي التي تتميز بطابعها الجماعي، فإذا كان صوم رمضان يطبق تقريباً من الجميع، بينما تكاد تكون الصلاة مهملة، فذلك لأن الإسلام يعاش بالأحرى كالزام جماعي أكثر من كونه واجباً فردياً. وان المنطق الذي يخضع له الأفراد هو منطق التماثل أكثر منه منطق النزعة. ولا حاجة بنا الى التذكير بأن هذا الصنف من التدين الذي يعبر عن وجوده أساساً في «سلوكات منمّطة تحكمها العادة، ترجع الى نمط حياة الناس أكثر مما ترجع الى روح الدين الاسلامي نفسه»[٣٣] وعلى أساس أننا وجدنا ممارسة فريضة الصوم مطبقة من طرف الأغلبية (٩٣ بالمائة في صفاقس) فلقد أقمنا سلم مواقف يرمي الى كشف الأبعاد الأكثر إيحاء مثل التقوى (المقاسة هنا بممارسة شَعيرتي الصيام والصلاة معاً) أو عدم الممارسة (سواء بمانع أو بعدم ايمان).

جدول رقم (٥)
ممارسة الشعائر الدينية بحسب الجهات
(نسب مئوية)

	التقوى	عدم الممارسة
الشمال الغربي	٢٩,١	١٨,٨
الوسط	٣٤,٦	١٤,٨
تونس	٣٤,٢	١٤,٧
الساحل	٣٥,١	١٠,٢
صفاقس	٤٩,٢	٣
الجنوب	٥٨,٦	١٣,١
المعدل القومي	٣٧,٧	١٤,٤

(٣٣) Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (Paris: [s. n.], 1963), pp. 100-101.

هناك محور واضح وهو محور شمال /جنوب ، كما يبدو واضحاً أيضا محور جهات ساحلية/جهات داخلية (Régions côtières/hinterland) وهما يبرزان أن الجهات التي كانت أكثر تعرضاً للتأثير الاستعماري (الشمال الغربي/الوسط) هي التي تشهد نسبة أقل من التدين، وأنّ الجهات التي كانت أقل تعرضاً للاستعمار مثل الجنوب وصفاقس والى حد ما الساحل، حيث عرفت المجموعات (les Communautés) نسبة أقل من التفتت، هي التي تسجل فيها النسبة الأعلى من التقوى، والنسبة الأدنى من عدم الممارسة الدينية المجاهر بها.

وزيادة على أن درجة عدم الممارسة الدينية تخضع تماماً للاطار الاجتماعي/الجهوي (١٨,٨ بالمائة في الشمال و ٣ بالمائة في صفاقس) فإن مسألة أن يعلن الانسان نفسه مسلماً بالاسم (٩ بالمائة) أو أن يلحد في وجود الله تماماً (٥,٤ بالمائة) تستحق أن يؤكّد عليها.

لم تمض بعد عشرين سنة، عندما كان انتهاك صوم رمضان خرقاً للمعايير الجماعية، ويعاقب عليها من طرف المجموعة، فان يتميز اليوم عدد مهم من الناس على مستوى الرأي والممارسة عن المعايير المشتركة للمجموعة تفرض أن يُنظر ليس فقط في أثر التغاير الاجتماعي، بل كذلك أيضاً في التأثير الذي يتتجه التغيير في أنماط التصرف الجماعي.

ووراء ظاهرة التدين العامة، فإننا نجد أن درجة امتداد هذه الظاهرة على المستوى الجهوي تؤثر بشدة على الرأي العام، في ما يتعلق بالحكم على الحركة الاسلامية.

هكذا فإن تصنيف المواقف على أساس الأجوبة الايجابية والسلبية من الحركة الاسلامية، يؤدي الى الجدول التالي:

جدول رقم (٦)

	الاجابات السلبية (نسبة مئوية)	الاجابات الايجابية (نسبة مئوية)
الشمال الغربي	٣٨,٥	٥٢,٧
الوسط	٣٠,٥	٥٨,٨
تونس	٣٠,٥	٦٧,٨
صفاقس	١٤,٢	٦٦,٦
السّاحل	١٨,٦	٧٦,٥
الجنوب	١٤,٦	٧٨,٦

واذا كانت أغلبية التونسيين تقوِّم ايجابياً الحركة الاسلامية، فإن شعبية هذه الحركة أكثر بروزاً في الجنوب وفي الساحل، منها في الوسط والشمال الغربي، بحيث يكون هنالك رابط غير قابل للجدل

بين نوع الجهة ونوع التوجه الثقافي السياسي. ولكن الأمر يتعلق بعلاقة على درجة من التعقيد، لا يمكن معه معالجتها في هذه اللحظة لا بلغة الارتباطات (Corrélation) ولا بلغة العلاقة السببية.

كما أن هناك طريقة لتعميق التحليل، وهي عملية معالجة لتغاير الثقافات السياسية على المستوى المحلي، ويقتضي الأمر أن نميز على المستوى الجهوي بين الذين يعرفون الحركة الاسلامية على أنها حركة سياسية والذين ينظرون اليها باعتبارها أساساً حركة دينية.

جدول رقم (٧)
تعريف الحركة الإسلامية بحسب الجهات
(نسب مئوية)

	حركة دينية	حركة سياسية
الشمال الغربي	١٧,٣	٩,٤
الوسط	٢٣,٣	٢٢,٤
صفاقس	٣٠	٢٣,٨
تونس	٣١	٣٢,٦
الساحل	٣٦,٥	٣٧,٢
الجنوب	٢٩,٣	٣٨,٦
المعدّل القومي	٢٨,٣	٢٧,٧

يوضح الجدول جيداً أن تسييس الاسلام في الشمال لم يتجاوز حداً أدنى (minimale) يتحدّد بانخفاضه عن المعدل في الوسط وصفاقس، في حين يتحدد نهائياً فوق المعدل في تونس والساحل والجنوب. إلا أن الحالات الوسطية هي التي تطرح المشاكل الأكثر صعوبة والأكثر طرافة. فصفاقس مثلاً، التي هي مثال قديم للأخلاق الطهورية (Ethique puritaine) والعقلية الرأسمالية على مثال ماكس فيبر (Max Weber) تدلّل على مستوى عال من التقوى، وعلى أدنى نسبة من إهمال الممارسة التعبدية. ويتخذ التسامح الهادىء الوديع إزاء الحركة الاسلامية في صفاقس، طابعاً دينياً أكثر منه طابعاً سياسياً. ويتبينّ أن شبكة العلاقات العائلية والمهنية على درجة من التماسك، لم تتوصل معه الحركة الاسلامية الى أن تضمن لها وجوداً قوياً في المدينة. هكذا إذاً،كان النسيج الاقتصادي والثقافي للمجموعة السكانية بصفاقس على درجة من القوة بحيث تكتفي المدينة بذاتها - إذا شئنا - وينتهي الأمر بأن تحكم على الحركة الاسلامية، كما هو الشأن مع حركات أخرى خارجية (Exogènes) بأن تشرع في عمل «سيزيف» (un travail de sisyphe). ولكن الأغرب، ليست هي المحافظة (Conservatisme) السياسية لصفاقس،بقدر ما هو المنعرج الاسلامي للحركية (l'activisme) الساحلية.

فالساحل هو الجهة المثلى للمجموعات القروية المستقرة، ذات الدخل المنتظم والشخصية السياسية الشديدة التميز. فبعد أن شتتهم الاستعمار، كان أهل الساحل هم الأوائل الذين انتفعوا من التعليم، واستحوذوا على الادارة وتزعموا الحركة الوطنية في أدق فتراتها. فلا شيء إذاً يهيىء الساحل - لفائدة التوجه الاسلامي، لا المستوى المعتدل من التقوى، ولا الامتيازات المختلفة التي توفرها له دولة يكاد يكون قد تماثل معها كلياً.

وفي الواقع، وجد مناضلو الحركة الاسلامية صعوبة كبيرة في دخول مدينة، مثل سوسة، وبقي الساحل ممتنعاً.

ويجب الانتظار حتى سنوات ١٩٧٦ - ١٩٧٨ عندما بدأت السياحة والتصنيع اللذان أعطاهما قانون نيسان/ابريل ١٩٧٢ امتيازات كبرى، في إفراز مضاعفاتهما - توتر على مستوى العلاقات العائلية، وتفكك اجتماعي - مما انتج احساساً بالأزمة ما لبث أن احتدّ، وبفعل ذلك أصبحت الاسلامية بديلاً.

إن تطور الإسلامية في جهة حملت وغذّت تاريخياً الفكرة الوطنية يمثل في حد ذاته منعرجاً، وهو أقل ما يمكن ان يقال.

أما تونس، ملتقى مجمل الشعب التونسي، فإنها تعكس مجموع هذه التيارات من دون مبالغة، اذا استثنينا بعض الدفء الديني، وكذلك درجة من التسيس أرقى من المعدل القومي.

بعد أن أوضحنا التأثير الذي يمكن أن يحدثه الوسط الجهوي على الاسلام وعلى مسألة تسيسه، من المفيد أن نتساءل الآن عن نوع العلاقات الموجودة بين المتغيّرين التابعين اللذين اعتمدناهما هنا، إلى أي حد تترجم عن نفسها عملية أخذ الاسلام جدياً كدين بقابلية للنضال السياسي، هذه الحركية التي تتمظهر في الاصطلاح التغييري للاسلام؟ وبدون أن نتغافل عن ثقل الاسلام كايديولوجية تعبوية، هذا الثقل الذي لم يتراجع ولو مرة واحدة في أوقات الأزمات، فإن الدراسة الميدانية توضح أن أغلبية المثقفين تتأقلم جيّداً مع الوضع.

وعموماً، في تونس كما في أي مكان آخر، فإن الرأي السائد هو رأي تقليدي تعوّد على الفصم الذي خلقه التاريخ، بين الدين والمجتمع، فالأمر يسير كما لو أن الأغلبية تقبل العيش تحت لواء الدولة، شريطة أن تكون العقيدة مصانة، تاركة الى أقلية مسألة السخط على الانفصام بين نمط الحياة العلمانية ونمط الحياة الدينية، وكذلك مسألة الحلم بدولة اسلامية عوضاً عن الرضى بدولة يحكمها مسلم (un état musulman).

وإذا كان على الاسلاميين أن ييأسوا من الدعم الآلي لجموع المتقين، فهل يعني ذلك انه ليس بإمكانهم الاعتماد، ولو على جزء من هؤلاء على الأقل؟

ففي خلال المقابلات التي أجريناها، لاحظنا أن الحركة الاسلامية تعتبر من جملة قواعدها الثابتة، هؤلاء الذين يتجاهلون، خلال صوم رمضان، التاريخ المضبوط من طرف الحكومة ويتبعون اعتماد رؤية الهلال.

وباعتبار أن هذه الممارسة يمكن أن تشكّل رائزاً لقياس درجة الدعم الذي تحظى به الحركة الاسلامية في الأوساط الدينية، أدرجناها ضمن استطلاعنا القومي.

ولقد افرز التصنيف المتزاوج (le tri croisé) بين تحديد بدء تاريخ الصيام، والموقف من الحركة الاسلامية الجدول التالي:

جدول رقم (٨)

الموقف من الحركة الاسلامية / تحديد بدء الصوم	غير مساند	حركة دينية فقط	حزب سياسي	لا يعرفها	المجموع
التاريخ القانوني (النسبة المئوية)	١٤١ ٢٧,٨	٢٢١ ٤٣,٦	١٠٢ ٢٠,١	٤٣ ٨,٤	٥٠٦ ١٠٠
هلال رمضان (النسبة المئوية)	١٧ ١١,٨	٣٨ ٢٦,٣	٨٥ ٥٩	٤ ٢,٧	١٤٤ ١٠٠
لا يصوم (النسبة المئوية)	٣٠ ٥٠,٨	١٧ ٢٨,٨	١٠ ١٦,٩	٢ ٣,٣	٥٩ ١٥٠
المجموع	١٨٨	٢٧٦	١٩٧	٤٩	٧١٠

يؤكد الجدول بوضوح، فرضية الانطلاق التي اعتمدناها وهي أن أغلبية المواطنين يتكيفون مع تصرف الدولة في شؤون الاسلام، بما أن ٧١,٢ بالمائة (المجموع ٥٠٦) من العينة تتماثل مع التاريخ الرسمي للصيام، المحدد من طرف الحكومة.

ولكن يبقى مع ذلك صحيحاً، أن الأغلبية ذات الأهمية لـ ٢٠,٢ بالمائة (المجموع ١٤٤) من الشعب والتي تصوم باعتماد رؤية الهلال، تؤمن بتعريف مسيّس للاسلام وتساند الحركة الاسلامية، فهذه الحركة هي على صواب الى حد ما حين تدّعي امتلاك قاعدة في الوسط الديني، ولكنها في الحقيقة قاعدة محدودة ١١,٩ بالمائة (المجموع ٨٥) تجد نفسها ليست بذات ثقل مهم بفعل امتثالية الأغلبية.

وعداء اللاّمبالين ٥٠,٨ بالمائة من الذين لا يؤدون فريضة الصوم، وهم مناهضون للحركة الاسلامية، وفي حال كانوا مساندين لها، فإن ذلك ـ بكل تأكيد ـ يكون حاصلاً على قاعدة اعتبارات أخرى غير دينية.

كما أنه توجد أبعاد أخرى أكثر هيكلية هذه المرة، تدلّل على درجة التغاير الاجتماعي، واختلاف المواقف والآراء في صلب المجتمع.

ولقد ميّزنا، طوال هذه الدراسة، الاسلام كتقليد عن الاسلام كايديولوجيا وكمشروع اجتماعي - سياسي. وهذه الفكرة موضحة على الوجه الممتاز بالتصور الحاصل عن الحركة الاسلامية، بحسب فئات العمر.

وكما يشهد التوضيح البياني فإن الشبان، خصوصاً بين ١٨ و ٣٠ سنة هم الذين يدعمون الرؤية السياسية الشمولية للحركة الاسلامية (٤٠,٧ بالمائة في مقابل ١٢,٣ بالمائة بالنسبة الى فئة العمر من ٥٠ الى ٦٠ سنة).

هذا، في حين ترتفع بانتظام نسبة دعم التعريف الديني للحركة الاسلامية مع تقدم العمر، لكي تصل الى ٥٣,٩ بالمائة بين الذين تجاوزوا الـ ٥٠ سنة. ولكن في حدود الأربعين، تنتصب المعارضة الأكثر جلاء للحركة الاسلامية. وفي هذا المستوى حسب تقديرنا، يدور صراع الأجيال والثقافات وتتدافع - كما سنرى لاحقاً - الخلافات التونسية الممكنة.

ولأجل ذلك - مثلاً - تجد الحركة الاسلامية أكثر صدى في أوساط الطبقات الشعبية، منها في صفوف الطبقات المتوسطة والعليا.

ففي الواقع، تبلغ نسبة الذين يدعمون الحركة الاسلامية، دعماً غير مشروط ٦٣,٦ بالمائة بين الشغيلة عموماً والعمال اليوميين والعاطلين عن العمل، في حين لا تمثل هذه النسبة سوى ٣٦,٨ بالمائة بين الكوادر المتوسطة و ٣٩ بالمائة بين الكوادر العليا. فلا نستطيع إذاً أن ننتقص من الثقل الذي يمثله المستضعفون الذين بحكم تهميشهم إجتماعياً، وبحكم صفة التسرع المعروفة عنهم منذ الأزل، مهيّأون لاتباع كل حركة تبشر بالخلاص، والذين عرفت الحركة الاسلامية في كل الحالات كيف تجد فيهم نقطة دعم ثابتة.

ولكن يجب أيضاً أن لا نتغافل عن عدد من التونسيين الذين نسميهم «النظاميين» (les régimistes) والذين ينزعون الى معارضة كل تغيير للوضع، وهم في الغالب فئات من الرجال والنساء الذين استفادوا من الوضع الى أبعد حد، والذين يصرحون أن لهم ثقة تامة في السّلطات وينفون تماماً وجود أزمة في أي شكل من أشكالها. ولكونهم معارضين لكل نوع من أنواع التفتح في اتجاه التعددية، فهم لا يترددون في جعل الحركة الاسلامية - التي يخشونها ويحتقرونها - هدفاً ممتازاً لشتائمهم.

ولكن، في نهاية الأمر، يتبين مرّة أخرى أن المستوى التعليمي هو المؤشر الأصح، وسنستعمله لنلخّص ونجمل الرأي في هذا القسم من الدراسة.

في بلدان الأطراف، تشمل التربية بالطبع التكوين الذهني وامتلاك المواهب العقلية والأخلاقية والمهنية. إلّا أنها بالأخص وخلافاً لبلدان المركز، تعتبر علامة عن مسار تثاقف (Acculuration).

وفي تونس، كما في جميع البلدان المغربية، يأخذ التثاقف شكل عملية نزع واسعة للاسلام من المجتمع والثقافة.

ولقد ساهمت في نشر العلمنة مجموعة من العوامل، وهي في العادة عوامل متضافرة مع مسار العقلنة. فنمو قطاع الانتاج الصناعي الحديث، وهو ما يسميه فرنسوا بيرو (François Perroux) أثر الهيمنة، يعني فرض نموذج أوروبي للمجتمع بواسطة وسائل الاعلام الجماهيرية، والمضاربات التجارية والسياحة والمواصلات، والنسف، الذي يتزايد يومياً، للركائز الرمزية لطرائق الحياة التقليدية (لباس، معمار، مدارس قرآنية، أطعمة، جماعات حرفية... الخ)[٣٤].

كما لا يمكن لأية فئة أن تجانب الشعور بالصدمة المتأتية من تأثيرالوضعية الاستعمارية. ومن

جدول رقم (٩)
التديّن بحسب المستوى التعليمي

	الصلاة	الصيام	لا يمارس لعذر	علماني	المجموع
أمي (النسبة المئوية)	٩٨ ٥٩	٦٦ ٣٩,٧	١ ٠,٦	١ ٠,٦	١٦٦
إبتدائي (النسبة المئوية)	٦٨ ٣٩,٧	٩٠ ٥٢,٦	١٨ ٧,٦	صفر صفر	١٧١
ثانوي مرحلة (١) (النسبة المئوية)	٣٣ ٢٧	٦٥ ٥٣,٢	١٥ ١٢,٣	٩ ٧,٣	١٢٢
ثانوي مرحلة (٢) (النسبة المئوية)	٤٧ ٢٨,٦	٨٧ ٥٣	٢٣ ١٤	٧ ٤,٢	١٦٤
عالي (النسبة المئوية)	٢٢ ٢٥,٣	٣١ ٣٥,٦	١٢ ١٣,٨	٢٢ ٢٥,٣	٨٧
المجموع (النسبة المئوية)	٢٦٨ ٣٧,٧	٣٣٩ ٤٧,٧	٦٤ ٩	٣٩ ٥,٤	٧١٠ ٥,٤

(٣٤) عبد المجيد الشرفي، العلمنة في المجتمعات العربية ـ الاسلامية الحديثة (روما: اسلامو كريستيانا، ١٩٨٢)، ص ٥٧ ـ ٦٧.

بعد، وبالمفارقة، وبطريقة منظمة أكثر، مباشرة تحت لواء دولة الاستقلال. فالزعامات الوطنية لم تفعل ـ لكونها مخلصة للتحديث المقرر بإرادة واعية ـ سوى أن دفعت أكثر اختلال النظام في صلب المجموعات التقليدية، ناسفة بذلك الأرض التي تضرب فيها الثقافة القديمة والتدين بجذورهما.

وما أثبتته الدراسة الميدانية بكل يقين، هو الاندثار المتزايد للروح الاسلامية من النخب والكوادر العليا للأمة.

ومهما كان الرائز المعتمد (l'item retenu) فإن تأثير التعليم يبدو عملياً على نمط واحد: «كلما ارتفع اكثر مستوى التعليم كلّما تدعّم الفتور، إن لم نقل اللامبالاة تجاه الدين».

كما يبين الجدول المتعلق بالممارسة الدينية بحسب الفئات الاجتماعية المهنية بأنه وبالنسبة الى أغلبية الفئات الاجتماعية، من العامل الفلاحي حتى الموظف والاطار المتوسط إن لم نتحدث عن النساء والمتقاعدين، فإن الاختلافات بين هذه الفئات لا تمنع من أن نسبة الذين يصلون ويصومون هي دائماً مرتفعة عن نسبة الذين لا يؤدون هذه الفرائض. بينما في المقابل فإن هذه العلاقة تنقلب لفائدة الذين لا يؤدون الفرائض، بمجرد أن يتعلّق الأمر بالكوادر العليا والطلبة، فبين هؤلاء تبلغ نسبة عدم آداء الفرائض ٤١,٦ بالمائة (بينما عدد الملحدين les athées) الذين اعلنوا عن أنفسهم بلغت نسبة هائلة تمثل ١٨,٧ بالمائة، بل ووصلت حتى الى ٢٥ بالمائة اذا اعتبرنا كل هؤلاء الذين تلقوا تعليماً جامعياً. وهذه النسب ذات معنى، عندما تقارن بالغياب شبه الكلي للعلمانيين في صفوف العمال والنساء المهتمات بالشؤون المنزلية.

ومن قبل، حاول ماكس فيبر وصف ومقابلة تديّن النخب بتدين الجماهير أو «الناس العاديين». فبالنسبة لهؤلاء الأخيرين، تمثل تجربة المجموعة التجربة الأصل للمقدس L'expérience originaire du sacré تجربة ترمي الى الحفاظ على «الحديقة الشاسعة والغناء للأصالة». وفي المقابل، فإن النخب البيروقراطية تكون هي الحاملة لعقلانية معتدلة وعلى قدر من الاتساع، وتسعى للحفاظ على «وضع منظّم وعلى ثقة في المقاييس القيمية المطلقة» وهم لا يبدون حاجة الى «الخلاص، أو الى التجذر المتعالي للأخلاق l'enracirement Trancendentiel، إذ ان مكانة هذه الأخيرة (الأخلاق) تكمن في كونها أساساً مذهباً يمكن انتهازه واستخدامه . . . كأعراف خاصة بالفصيلة البيروقراطية . ولنضف في الأخير وجود ازدراء عميق ازاء كل ما هو «دين لا عقلاني» ممتزج بـ «الاعتراف بفائدة هذا النوع من الدين كوسيلة لمراقبة الجماهير».

من عدة جوانب، لم تفقد هذه التعميمات من أهميتها بالنسبة الى الموضوع، الا أن السؤال يبقى مطروحاً: الى أيّ حد أمكن ويمكن للبيروقراطية التونسية أن تسهم في عقلنة مستقبلية للمجتمع؟

وهذا السؤال ليس من النوع الذي نستطيع معالجته في غياب دراسات معمقة، إلاّ أن دراستنا بينت مع ذلك بأن النتائج التي انتهى اليها «كليفورد غيرتز» (Clifford Geertz) في دراسته عن

جدول رقم (١٠)
التديّن بحسب المهنة

المهنة / التدين	صلاة + صيام	صيام	لا يمارس لعذر	علماني	المجموع
عاطل (النسبة المئوية)	١٣ ٣٦,١	١٨ ٥٠	٣ ٨,٣	٢ ٥,٥	٣٦ ١٠٠
			١٣,٨		
عامل يومي (النسبة المئوية)	١٤ ٣٥	٢٤ ٦٠	٢ ٥	صفر صفر	٤٠ ١٠٠
			٥		
عامل مختص (النسبة المئوية)	١ - ٢ ٢٣,٣	٥٦ ٦٢,٢	١١ ١٢,٢	٢ ٢,٢	٩٠ ١٠٠
			١٤,٤		
عامل مختص + موظف صغير (النسبة المئوية)	٤٢ ٣٠,٢	٨١ ٥٨,٢	١٢ ٨,٦	٤ ٢,٨	١٣٩ ١٠٠
			١١,٤		
كادر متوسط (النسبة المئوية)	٤٢ ٣٨,٨	٤٦ ٤٢,٥	١٢ ١١,١	٨ ٧,٤	١٠٨ ١٠٠
			١٨,٥		
طالب (النسبة المئوية)	١٣ ٢٠,٦	٣٠ ٤٧,٦	٩ ١٤,٢	١١ ١٧,٢	٦٣ ١٠٠
			٣١,٦		
كادر عالي (النسبة المئوية)	١٥ ٣١,٢	١٣ ٢٧	١١ ٢٢,٩	٩ ١٨,٧	٤٨ ١٠٠
			٤١,٦		
شؤون المنزل (النسبة المئوية)	٦١ ٤٨,٨	٦٠ ٤٨	٣ ٢,٤	١ ٠,٨	١٢٥ ١٠٠
			٣,٢		
متقاعد (النسبة المئوية)	١١ ٧٧	١١ ١٨	١ ١,٦	٢ ٣,٢	٦١ ١٠٠
			٤,٨		
المستوى القومي (النسبة المئوية)	٢٦٨ ٣٣,٧	٣٣٩ ٤٧,٧	٦٤ ٩	٣٩ ٥,٤	٧١٠ ١٠٠
			١٤,٤		

المغرب الأقصى تنطبق على بقية بلدان المغرب. لقد كتب غيرتز: «في المغرب الأقصى، معظم الحياة اليومية علماني الى الحد الكافي الذي يمكن من تطويع الوطني الأشد وطنية. فرغم قوتها، ليست الاعتبارات الدينية سارية المفعول، سوى في بعض الميادين النادرة والمحدودة، حتى اننا مثلاً، نشاهد قسوة في شؤون الحياة السياسية والتجارية، شبيهة تماماً بأسلوب رجال العصابات الأمريكيين في خلط الخشونة المهنية بالرحمة الشخصية»[٣٥]. ونتيجة لذلك فإن المسألة المهمة، تبدو، وبالنسبة الى البعض، مسألة الفصل بين جوهر الحياة اليومية وأشكال الحياة الدينية، هذا الفصل الذي بلغ درجة انفصام روحي (schyzophrénie spirituelle)، حتى أن أحد الاسلاميين صرح: «أنا لا أقدر على ان اعيش مسلماً في المسجد، واشتراكياً في الجامعة وليبرالياً في المؤسسات الاقتصادية»[٣٦].

كما انه، وعلى العكس، بالنسبة الى البعض الآخر، فإن عملية نزع الاسلام من الحياة (la désislamisation) تهيّء الأرضية لنقل قيم «ديانة الأشخاص» (la religion des personnes) التي ستولد على انقاض «ديانة الجماهير» (religion des masses) المعاشة كـإلزام وتماثلية (conformité)، ديانة الأشخاص المبنية على الانتساب الواعي لاسلام مصفّى (purifié).

«فهذه العلمانية الجاري بها العمل الآن، والتي كثيراً ما يقع شجبها، لم تقتصر فقط على جلب المضار للاسلام، فالمنافع، بعد كل حساب، يمكن أن تظهر حتى في حدود المستوى الديني في صورة بعض التعديلات الضرورية. فان تصبح مسألة الاهتمام بالمصالح الروحية والمادية مشمولات شخصية، هو أمر على غاية الايجابية»[٣٧].

ولكن عبد المجيد الشرقي يدرك مع ذلك بأن الالتزام الواعي الذي يرافق «اسلام الأشخاص» يحمل خطر تسييس الدين، ولذلك فهو يلاحظ بأن «الاسلام غير مسؤول عن هذا التطور» لأنه أن يحتمي معارضون بالدين فذلك لأن «القنوات الديمقراطية للمعارضة منسدة (obstrués) وكذلك لأن السلطات القائمة أعطت المثل في استعمال الدين لأغراض دنيوية. ولكن لا شيء يؤكد أن الأمر لا ينقلب في اليوم الذي تفرض فيه الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية تعدّدية سياسية وايديولوجية تهمّش التيارات الأصولية (Les courants intégristes)»[٣٨].

ومما أثبتته الدراسة بكل يقين، هو أنه بالتوازي مع انتفاء الروح الاسلامية من الكوادر العليا للدولة، ينمو لديها تسييس حاد يتضمن توجهاً ديمقراطياً أكيداً، ويمتد حتى يصل الى تكوين ما يكون حزباً للاسلام الديمقراطي، وهذه النتيجة تبرز بوضوح من الجدول رقم (١٠).

---

(٣٥) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* the Terry Lectures, v. 3-7 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pp. 112-113.

(٣٦) «هل للحركة الاسلامية الحق في التواجد القانوني؟ (نقاش)،» صحيفة المغرب التونسية (١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٥٨.

(٣٧) الشرفي، العلمنة في المجتمعات العربية ـ الاسلامية الحديثة.

(٣٨) المصدر نفسه.

جدول رقم (١٠)
الموقف من الحركة الاسلامية بحسب المستوى التعليمي

الموقف / المستوى التعليمي	لا يساند	حركة دينية	حركة سياسية	دون جواب	المجموع
أمي	٣٣	٩٢	١٦	٢٥	١٦٦
(النسبة المئوية)	١٩,٨	٥٥,٤	٩,٦	١٥	١٠٠
ابتدائي	٥٣	٧١	٣٤	١٣	١٧١
(النسبة المئوية)	٣٠,٩	٤١,٥	١٩,٩	٧,٦	١٠٠
ثانوي مرحلة أولى	٣٨	٤٠	٣٨	٦	١٢٢
(النسبة المئوية)	٣١,١	٣٢,٧	٣١,١	٤,٩	١٠٠
ثانوي مرحلة ثانية	٤٠	٥٣	٦٧	٤	١٦٤
(النسبة المئوية)	٢٤,٤	٣٢,٣	٤٠,٨	٢,٤	١٠٠
عالي	٢٤	٢٠	٤٢	١	٨٧
(النسبة المئوية)	٢٧,٤	٢٢,٩	٤٨,٢	١,١	١٠٠
المجموع	١٨٨	٢٧٦	١٩٧	٤٩	٧١٠
(النسبة المئوية)	٢٦,٥	٣٨,٨	٢٧,٧	٦,٩	١٠٠

وأحد الروائز الكثيرة التي استعملناها بهدف التحقق، ودعم هذا الموقف، يتمثل في أن نطلب من مستجوبينا ما الذي يصنعونه إذا التحق ابنهم بمنظمة غير قانونية.

فبقدر ما كانت الاجابات المتشددة (نبين له أنه على خطأ) والمستسلمة للأمر الواقع (لا أستطيع أن أفعل شيئاً) ميزة لأصحاب المستوى التعليمي المتواضع، كان التسامح ينزع نحو التزايد بحسب ارتفاع المستوى التعليمي.

هكذا، وخلافاً لمعظم المسلمات التي تأخذ بها الاسلامية، نجد أن الحركة الاسلامية تلقى بالمفارقة دعماً غير منتظر في الأوساط التي تعرضت اكثر للمثاقفة، (الدعم الثالث إلى الآن منذ بدء الدراسة الميدانية). وهذا الدعم لا يستمد دواعيه، لا من التضامن الديني ولا من التعاطف الخصوصي مع أطروحات الحركة الاسلامية. ففيما يدفع أفواجاً من الناس الى التسامح مع أطروحات

جدول رقم (١١)
درجة التسامح بحسب المستوى التعليمي

المستوى التعليمي / التسامح	أمي	إبتدائي	ثانوي مرحلة (١)	ثانوي مرحلة (٢)	عالي	المجموع
غير متسامح	٨٨	٨٩	٣٥	٤٠	٥	٢٥٧
(النسبة المئوية)	٥٣	٥٢	٢٨	٢٤		٣٦,٢
متسامح	٤٩	٦٩	٨٠	١١٨	٨١	٣٩٧
(النسبة المئوية)	٢٩,٥	٤٠,٣	٦٥	٧١	٩٣,١	٥٥,٩
مستسلم للأمر الواقع	٢٩	١٣	٧	٦	١	٥٣
(النسبة المئوية)	١٧,٤	٧,٦	٥,٤	—	—	٧,٤
المجموع	١٦٦	١٧١	١٢٢	١٦٤	٨٧	٧١٠
(النسبة المئوية)	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

كانوا في البداية يقاومونها، هو التوق الى الحريات المدنية، وهو أيضاً التفتت المتواصل للنسيج الاجتماعي.

إن الرائز الوحيد، ونحن في هذه الحالة ازاء حركة اختارت أن لا تعرّف نفسها الّا كقوة من بين قوى أخرى، يقتضي أن نحاسبها على ما تدعي.

ونحن حين نقوم بعمل كهذا ـ عمل إبداع سياسي ـ فإننا ندعم الديمقراطية باستيعاب حركة اجتماعية لا يزيدها العنف إلا تجذراً، وحين نوجه سياستنا في هذا الاتجاه، فإننا نضع أنفسنا في تناغم مع الرأي العام الوطني، اذ أثبتت دراستنا فعلاً وجود تيار واسع من التسامح، إن لم نقل من الاهتمام الموجه لفائدة الحركة الاسلامية.

وإنّه أخيراً، وفي صورة ما اذا توصّلنا الى «مأسسة» للحركة الإسلامية، فإننا سنثبت أنّ هناك طريقة أخرى يتوافق فيها الاسلام مع القرن الجاري ومع ذاته، طريقة تختلف عن النموذج الايراني.

تعقيب: تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة الإسلاميّة بتونس (حركة الإتجاه الإسلامي)

راشد الغنوشي (*)

مقدمـــة

لفت نظر كثير من الدارسين لحركة الاتجاه الاسلامي في تونس خصوصيتها المتمثلة في تفاعلها الايجابي مع ما شهده المجتمع التونسي من بعض نواحي التطور... وذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى، تمحور معظمها حول اتهام نيات الاسلاميين، واعتبارهم غير مخلصين لما يدعون اليه وإنما هم تجار سياسة، يلبسون لكل حال لبوسها، ويجارون التيار العام بمواقف ظرفية.

وربما لجأ هؤلاء الدارسين الى مثل هذا التفسير التآمري بما دعاه د. الهرماسي تنكبهم عن المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية، لأنهم لو فعلوا ذلك لتوصلوا الى ما توصل اليه الهرماسي نفسه أو الى قريب منه، في دراسته القيمة «الاسلام الاحتجاجي بتونس».

ويهمني، هنا، أن أتناول الظاهرة الاسلامية في تونس من زاوية أخرى، غير التي تناولتها دراسة الهرماسي ـ أعني من زاوية الأصول الفكرية المكونة لهذه الظاهرة ـ فتلك جهة أخرى قمينة بأن تقدم للدارس عوناً كبيراً في عمله التفسيري لخصوصية النزعة الاسلامية التونسية، في تفاعلها مع بيئتها وزمانها.

تعقد الظاهرة الاسلامية

على الرغم مما قد يبدو من تلاؤم بين مختلف ضروب النشاط الاسلامي من حيث اتجاهها نحو هدف واحد هو الاحياء الاسلامي والمجتمع الاسلامي والحكم الاسلامي مما يغري بالاتجاه الى بساطة الظاهرة، الا أنّه ظن خادع. فالظاهرة معقدة وهي ـ في ظننا ـ ثمرة تمازج وتفاعل لعناصر ثلاثة أثمر تفاعلها واشتراكها تكوين الظاهرة بدرجات وأنصبة متفاوتة، ولم يكن تفاعلها يسيراً، ولا تأثير كل منها مساوياً دائماً لتأثير الآخر، بل كان مركز الثقل متنقلاً بينها من مرحلة الى أخرى، وكان

(*) مفكر اسلامي وأحد القادة الرئيسيين للحركة الاسلامية في تونس، ولم يتمكن الاستاذ راشد الغنوشي من حضور الندوة شخصياً.

الصراع الظاهر أو الخفي بينها قائماً دائماً بوعي أو من غير وعي.

العنصر الأول: التدين التقليدي التونسي: ويتكون من عناصر ثلاثة متآلفة: التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية، تلك العناصر التي صاغها الفقيه المالكي إبن عاشر: في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك - أي المذهب المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية.

العنصر الثاني: التدين السلفي الاخواني، الوارد من المشرق، وهو بدوره تآلف بين العناصر التالية:

١ - **المنهجية السلفية** التي تقوم على رفض التقليد المذهبي الفقهي والعقائدي، والعودة في كل ذلك الى الأصل: الكتاب والسنة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة والتقرب اليهم ومحاربة الطرفية والبدع في الدين، وتقوم هذه المنهجية أساساً على أولوية النص المطلقة على العقل.

٢ - **الفكر السياسي والاجتماعي الأخواني** القائم على تأكيد شمولية الاسلام، ومبدأ حاكمية الله سبحانه، وتكفير الأنظمة القائمة والعمل على إزالتها.

٣ - **منهج تربوي** يركّز على التقوى والتوكل والذكر والجهاد والجماعية والاستعلاء الايماني والأخوة، والتقلل من الدنيا وتحرّي السنة، حتى في الجزئيات.

٤ - **منهج فكري** يضخم الجانب العقائدي الأخلاقي على حساب الجوانب السياسية والاجتماعية، ويقيس الأوضاع والجماعات بمقياس عقيدي، مما ينتهي معه الأمر الى تقسيم الناس الى أخوة وأعداء، ويغلّب جانب الرفض في تعامله مع الواقع والثقافات الأخرى، وحتى مع المدارس الاسلامية الأخرى. فهو أحادي النظرة، ويكاد يشكل منظومة مغلقة.

العنصر الثالث: التدين العقلاني: وهذا العنصر، وأن لم يعبّر عن نفسه في شيء من الوضوح، الا في مرحلة متأخرة نسبياً في النصف الثاني من السبعينات، الا أنه كان موجوداً منذ وقت مبكر من دون وعي كاف بنفسه، وقد جرفته في النصف الأول من السبعينات موجة التدين الاخواني السلفي العاتية، فسار في طريقها فترة، ولكن لم يلبث أن توقف متحيراً متسائلاً، باحثاً عن نفسه حتى اكتشفها على مراحل اكتملت مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات. ويتألف التدين العقلاني من الأجزاء التالية:

١ - **التراث العقلاني الاسلامي** الذي عمل أيضاً أنصار هذا التيار بعد الوعي بأنفسهم، على إحيائه والدفاع عنه، بإعادة الاعتبار الى المنهج الاعتزالي في التعامل مع الإسلام، حسب فهمهم لهذا المنهج، وبالقدر المحقق لمطالبهم في التحرر من ظواهر النصوص، وفق منظومة فكرية محددة، كالتوحيد والعدل والانسانية، وكذلك اعادة الاعتبار للمعارضة السياسية في التاريخ الاسلامي، كالخوارج والشيعة والزنج وللتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عموماً.

٢ ـ النقد الجذري الصارم للاخوان ، ومن هم على شاكلتهم ، في فهم الاسلام باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر، نقداً لا يرى في الاخوان غير كونهم أكبر عائق في طريق نهضة الاسلام . . .

٣ ـ اعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية التي اجتهد «الاخوان»، أو أكثر كتابهم المقروء لهم، في الحط من شأنها، باعتبارها منهجاً حرّف الاسلام وأوّله، بما يناسب المدنية المعاصرة، مثل عبده والكواكبي والأفغاني والطهطاوي وقاسم امين.

٤ ـ اعتماد الفهم المقاصدي للاسلام بدل الفهم النصي ، فالنصوص ينبغي أن تفهم وتؤوّل في ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الانسانية. . .)[1] ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها، لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

٥ ـ اعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات ، فخلافاً للفكر السلفي الإخواني الذي لا يرى في الغرب الا مدنية مادية منحلّة متداعية الى السقوط، لا مجال للاستفادة منها الا في جوانبها العلمية والتقنية البحتة، نادى هذا التيار بضرورة الاستفادة من الغرب ـ أيضاً ـ في تنظيماته وثقافته وعلومه الانسانية.

٦ ـ وفي مقابل اعتماد التدين الاخواني المقياس العقيدي في تقسيم الناس الى مؤمن وكافر، اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشاً للصراع الحقيقي، اذ التقسيم الحقيقي ينبغي أن يكون على أسس سياسية واجتماعية: وطني وخائن، ثوري ورجعي، فلاح وإقطاعي إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً[2].

٧ ـ اعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية في تونس (خير الدين ، الحداد) ولمنجزاتها في امتدادها الحديث، من خلال ما انجزته البورقيبية، مثل تحرير المرأة والعقلانية في التعليم.

قلنا ان هذا التيار لم يكن واعياً بنفسه في النصف الأول من السبعينات، الا من خلال القلق وعدم الرضى على واقع الحركة. بل كان أحياناً أكثر حماساً في الدفاع عن المواقف السلفية الاخوانية، وكان لا بد لنزوعه العقلاني من حوافز الاكتشاف نفسه، فكان لما شهدته ساحة البلاد في النصف الثاني من السبعينات من تطورات ولموقع أهم رموزه في مجلة «المعرفة» الذي أتاح لهم فرصاً أكبر من الاحتكام بمصادر كثيرة للتلقي، ومنها ان لم يكن أهمها المصدر الغربي، وبسبب ضعف البنية والبضاعة الدينية في المجتمع التونسي عموماً ـ بعد إغلاق الجامعة الزيتونية ـ كان لكل ذلك دوره في ايقاظ النزوع العقلاني لصنع هذا النمط من التدين «العقلاني».

---

(١) انظر «زياد كرستان» في: *L'Avenir*, no. 30.
(٢) مجلة ١٥/٢١، العدد ٥.

ولا شك أن صورة هذا النمط من التدين، لم تتبلور بالشكل الذي عرضناه الا مع نهاية السبعينات.

تفاعل هذه التكوينات

ولم يكن لقاء هذه التيارات في صلب الجماعة الاسلامية في تونس ممكناً من دون القيام بتنازلات متبادلة بينها، سواء أتمت بوعي أم من غير وعي... فكيف تم ذلك اللقاء وما هي نتائجه؟ فالتدين التونسي، ولئن حافظ على المذهبية المالكية والعقائد الأشعرية ـ الى حد ما ـ كما حافظ على ما ترسب في المجتمع التونسي من عادات وأدبيات دينية كالاحتفال بالمولد النبوي والأناشيد الصوفية فدخلت تلك المكونات في صلب «الجماعة» كلها، قد تخلّى أمام هجوم اللوحية السلفية العاتية عن تقديس الأضرحة ووساطة الأولياء، وعن الالتزام بالطرق الصوفية، كما قبل مبدأ الشمول والتسييس ومبدأ الحاكمية، وهي عناصر ليست غريبة عن المذهبية المالكية الأصولية... أما النزعة السلفية، ولئن حافظت على هجومها العنيف على عناصر الخرافة والتقليد الجامد في التدين التونسي ودعوة العودة الى الأصول، فإنها خففت من غلوائها أمام ضغط الواقع وخشية العزلة، فخفف نقدها للتقليد المذهبي المالكي وللمشايخ وللطرق الصوفية، وتركت جملة التعرض لمسألة التوسل بالنبي (ص) وذلك منذ أواسط السبعينات فما بعد، لدرجة تفكير قيادة الجماعة في أواخر السبعينات في التبني الرسمي للمذهب المالكي كأسلوب في التعبد.

أما النزعة العقلانية، فقد ولدت متأزمة، لأنها لم تكن منذ البداية على وعي بنفسها، فتجلت بداياتها في شكل تبرم بواقع الحركة، وسخط متزايد على الأفكار السائدة والرموز والهياكل والأساليب، مما جعل استمرار رموز هذا التدين ضمن تنظيم الجماعة مع نهاية السبعينات، أمراً لا تتحمله البنية النظمية. فلقد كان نزوع الهدم وردود الأفعال يحكم تلك الولادة المتأزمة وهو المسيطر دونما تمييز رشيد متعقل بين ما ينبغي ان يهدم في التدين الاخواني السلفي والتدين التونسي التقليدي، وما هو ايجابي ينبغي الاحتفاظ به، وما يمكن أن يهدم الآن وما يمكن تأجيله. وسرعان ما تطور الهجوم على الإخوان الى الهجوم على السلفية، من دون تحديد دقيق للسلفية المراد هدمها ولا ادراك لمنجزاتها على صعيد النهضة والاصلاح في المشرق، أو على صعيد التحديث في المغرب[3]. وتدرج الهجوم الشامل الى نقد مدرسة أهل السنة جملة، مما جعل امكان التعايش واستمرار التركيب مع اقتراب الثمانينات أمراً غير ممكن، فقادت رموز التدين العقلاني حركة انشقاق لم تلبث أن عبرت عن نفسها في تيار دعي باسم اليسار الاسلامي، ثم اختار صفة الاسلاميين التقدميين، وتعتبر مجلة ٢١/١٥ لسان حالهم.

ولكن ذلك لم يمنع استمرار التفاعل في صلب «الجماعة الاسلامية» التي ظلت الاطار الذي

---

(٣) حول دراسة دور السلفية في التحديث في بلاد المغرب الأقصى، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب لمحمد عابد الجابري.

يضم القطاع الأوسع من الاسلاميين التونسيين، وفي منتصف عام ١٩٨١ عبّرت «الجماعة الاسلامية» عن نفسها في تنظيم سياسي تسمى باسم «حركة الاتجاه الاسلامي». مع ذلك ظل التفاعل في صلب الاتجاه الاسلامي بين عناصر التركيب الثلاثة السابقة رغم ظاهرة الانشقاق التنظيمي، التفاعل عبر الصراع الخفي والمكشوف، ذلك أن التدين السلفي الاخواني - مثلاً - ولئن استمر عنصراً فعالاً في التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين. الا أن دوره مع اقتراب الثمانينات أخذ يتراجع لمصلحة الواقع، وتحت ضغطه، أي لحساب العقلانية ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الاسلام. فلقد نما النقد داخل الحركة، وكان للعقلانية دور مهم في ذلك إضافة الى ضغوط الواقع والشعور بعزلة الحركة، نتيجة للانكسارات التي أحدثتها في علاقة الفرد مع وسطه حتى غدا التوتر والعزلة سمتين لأغلب العاملين من أبناء الحركة في علاقتهم بمجتمعهم، نتيجة لعنف المنهاج الاخواني السلفي في تعامله وغربته مع الواقع.

ومن جهة أخرى، فإن التدين التقليدي رغم ما تعرضت له مؤسساته التاريخية من تدمير على يد النظام القائم هبّ أمام هجوم التدين السلفي يدافع عن نفسه من خلال بقية رموزه، فتنامى النقد تحت ضغط الواقع لمناهج الفكر وأساليب الحركة مما هو وارد علينا من المشرق، وبلغ الضغط على القيادة الى درجة أن التوجيهات التي أخذت تصدر من قيادة الحركة ومؤسساتها الى القواعد، لم تعد تقتصر على دعوة القواعد الى الانصراف عن التعرض بالنقد للمذهبية والصوفية، بل تجاوز ذلك الى التفكير في اعتماد المذهب المالكي. ورغم أن الدعوة الى الالتزام بالمذهب المالكي لم تصبح موقفاً رسمياً، الا أنه ساد الاعتقاد في أن الحركة زجت بنفسها في كثير من المعارك الهامشية، فلم تنته السبعينات إلا وقد تخلت أغلبية العاملين في الحركة عن الخوض في تلك القضايا، كما انقطع أغلبهم عن حركات الرفع، وبعضهم عن القبض في الصلاة، وانقطعوا جملة عن الخوض في مسألة التوسل والتعرض للصوفية، بل قطعت الجماعة خطوة أبعد فعملت على تخفيف التوتر مع المشايخ والصوفية، وأخذت في تنظيم لقاءات مع هؤلاء وأولئك، قاطعة بذلك مع التدين السلفي الوارد علينا من المشرق، في صيغة كتابات للشيخ ناصر الدين الألباني وجابر الجزائري. . .

كما أنه نما بتأثير التدين العقلاني وتنامي دور الجناح الطلابي وحجمه في قاعدة الحركة ومؤسساتها مع نهاية السبعينات، وهو جناح اضطره موقعه في مهب المعارك الايديولوجية والسياسية في الجامعة الى تقديم الاسلام لا كدعوة بل كرؤية ايديولوجية عالمية، نما بفعل ذلك، وبفعل التطور السريع للواقع الاجتماعي السياسي في التعامل مع التدين الاخواني السلفي، حتى انتهى الأمر الى أن الأخوة تجربة وليسوا النموذج، وأنهم اجتهاد اسلامي وليسوا الاسلام. . . فأعيد النظر في الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب[٤]. وكان لنمو الحس السياسي والاجتماعي أثره الكبير في التعامل مع الواقع، بدل الرؤية العقيدية المسقطة من فوق على المجتمع. فكانت الاتصالات مع المعارضة لدرجة التفكير في التحالف معها، مع أنها تتكون من علمانيين وملحدين، وكذلك إعادة النظر في بعض القضايا الاجتماعية كقضية الأسرة والمرأة والملكية، ورفض العنف أسلوباً في الصراع الفكري. . كان

---

(٤) انظر مقالات: «من جديد نحن والغرب،» في: المعرفة (١٩٧٨).

لكل ذلك صلة بتراجع التدين السلفي الاخواني لحساب التفاعل مع الواقع.

ولقد هيأ هذا النقد الداخلي للتدين السلفي الاخواني:

أ ـ للتفاعل العميق مع الثورة الايرانية في نهاية السبعينات، على نحو اختلف نوعاً ما عن تفاعل الحركات الاسلامية السلفية البحتة، فلقد بلغ الحماس هنا لهذه الثورة أوجاً لم تر مثله أية حركة اسلامية أو غير إسلامية في البلاد... وكان لهذا التفاعل أثره الكبير في تجذير الفكر السياسي والحركي للجماعة، مع ما قد يكون فيه من تجاوز لمقتضيات المصلحة.

ب ـ للتفاعل مع التجربة السودانية، وهي محاولة من داخل الحركة الاسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية، وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضاري المعاصر. فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال في تطوير الجماعة الاسلامية في تونس، على المستوى الأصولي والاجتماعي، وعلى المستوى الطلابي.

ج ـ للتفاعل الايجابي مع اختيار التعددية، اذ لم يمض على إعلان النظام اقرار التعددية غير شهرين تقريباً حتى أعلنت الجماعة الاسلامية تكوين حركة سياسية «حركة الاتجاه الاسلامي» (حزيران/يونيو ١٩٨١). ولا يمكن تفسير ذلك وقبول الحركة منذ ١٩٧٨ الجلوس جنباً الى جنب مع أحزاب شيوعية وعلمانية والحوار معها من أجل دعم الحريات في البلاد، إلا بتراجع التدين السلفي الأخواني ـ بالصيغة التي ارتسمت في أذهاننا ـ وتحت تأثير ضغوط الواقع وحركة النقد الذاتي التي دفع اليها التدين العقلاني.

د ـ ولم يقتصر التفاعل بين التدين السلفي والعقلاني مع الواقع بضغوطه واحتياجاته وتياراته وبخاصة التيار اليساري ـ رغم الصراع المرير معه ـ على الصعيد السياسي (اعلان موقف ايجابي من التعددية في صيغة «التعددية حق والجماهير هي المحدد لشروطه») ثم الاعلان عن حركة سياسية، مما يمكن تفسيره بأنه موقف ظرفي أملته ظروف الحركة، بل تجاوز ذلك الى التفاعل على صعيد الفكر السياسي والاجتماعي، فنمت في صفوف الحركة، وبخاصة في جناحها الطلابي، القراءات الاجتماعية ومحاولة الاستفادة من كل التجارب الثورية الاجتماعية في فهم التناقضات والصراعات الدولية والمحلية بين فئات مجتمعنا... تلك الصراعات والتناقضات التي تزداد حدة بين المستضعفين والتحالف الاقطاعي الرأسمالي السلطوي. فكان ذلك دافعاً آخر لتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الاسلامية المعاصرة، ولكن مع الحرص كله أن يكون هذا التطور لا حركة هدم متأزمة، وإنما احتفاظاً في التجاوز، وأن يتم في إطار سلفية أصولية، أي في حدود ما تسمح به النصوص من إمكانات، حتى وإن انتهى الأمر الى مخالفة اجتهادات سادت قديماً أو حديثاً...

وكان من مظاهر ذلك التطور تحول النظرة الى النظام من مجرد نظرة عقيدية تركز على تكفيره، الى نظرة اجتماعية سياسية عقيدية شاملة تدين ديكتاتوريته وعمالته واغترابه واستغلاله... وهو في الحقيقة ليس تحولاً، بقدر ما هو تجذر في الموقف.

وكان من مظاهر ذلك التحول تحول الموقف من اتحاد الشغل، من التصدي للاضرابات بحجة

أن الشيوعيين هم الذين يقودونها وكأن الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين، الى الدعم القوي لقضية الشغيلة وإعلان تحيزنا اليهم لأننا منهم، وعدونا هو ذاته، التبعية في كل أشكالها والقائمون على حمايتها و «التمعيش» منها، وكان أول بيان أصدرته الحركة في تاريخها دشنت فيه دخولها الحياة السياسية، تناول تحديد موقفها من أحداث ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ ودان بكل شدة النظام الحاكم وحمّله مسؤولية كل ما حدث، وتتالت بعد ذلك مواقف الدعم لقضية الشغيلة والنضال من أجل إطلاق سراح قيادتهم. ومنذ عام ١٩٨٠ غدا الاحتفال في المساجد وتقديم حلول الاسلام للمشكلات العمالية، بمناسبة عيد العمال العالمي (١ أيار/مايو) تقليداً معروفاً في الحركة، يقام في عموم القرى والمدن في المساجد. ففي عام ١٩٨٠ قدّم بتلك المناسبة، في احتفال حاشد في جامع صاحب الطابع، ضم ما يزيد عن ٥ آلاف مناضل، مجموعة من الأساتذة جوانب من القضايا الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، وفي المناسبة نفسها والمكان نفسه قدمت محاضرتان حول الملكية الزراعية في الاسلام، ومقترحات تطبيقية لاعادة توزيعها على أساس الربط بين العمل والملكية.

أما التدين العقلاني، فهو من جهته حدَّ من غلوائه، وخفّف من حدة هجماته، سواء أكان ذلك بفعل ضغط الواقع، واقع التدين السلفي والتقليدي الغالب على القاعدة الاسلامية، أم خشية أن تستغل مواقفه في التشهير به بخاصة بعد أن أصبح وضعه خارج التنظيم يعرضه لمحاصرة شديدة ويجابهه برفض مسبق لمواقفه. . . . فلم يعد يطرح قضية التخلي عن «الحدود»، واتخذ تناوله لرجال الحركة الاسلامية وأقطاب السلفية المعاصرين والقدامى طابعاً أكثر جدية، وأبعد عن تهمة الهزء والتحقير التي كانت سائدة لديهم عند تناول القضايا والأشخاص المنتسبين الى الحركة الاسلامية. كما تخلى عن مقولة اليسار الاسلامي، واستعاض عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية «الاسلاميون التقدميون» ولكنه ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل على النص، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة: العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وهي صياغة لا تغير من العلاقة السابقة شيئاً كبيراً. جل ما في الأمر أنها تجعلها في منزلة واحدة ـ مما لا يمكن للأصولية الاسلامية قبولها بحال ـ وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة، بما يتلاءم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور الى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد، كما هو الشأن في مسألة تعدد الزوجات. فاعتبرت مجلة «الأحوال الشخصية» التي أصدرها النظام البورقيبي مكسباً تحررياً، كذلك اتخاذ العقل لا النص مقياساً للرواية. . . .

ولكن الهجوم على السلفية، وإن خفت حدته بعض الشيء، استمر مجالاً رئيسياً للتدين العقلاني. ومقابل ذلك، بذل هذا التيار أقصى جهده للتقرب من اليسار واليسار الماركسي بالذات على مستوى الفكر والممارسة، سواء بتبني الموقف الماركسي من السلفية القديمة والحديثة أو في الموقف من الملكية، أو على الصعيد السياسي. . . ففي استجواب مع صحيفة افريقية ناطقة بالفرنسية ـ اثر إعلان حركة الاتجاه الاسلامي ـ أجاب أحد أشهر رموز هذه العقلانية عن سؤال، هل سيصوت لمصلحة الاتجاه الاسلامي أجاب أنه سينتخب الحزب الشيوعي لأنه يملك برنامجاً، وفي الجامعة تحالف الطلبة التقدميون الاسلاميون مع الجبهة المضادة لهذا الاتجاه.

ومع كل الصراعات التي حدثت، استمر التفاعل بين عناصر تركيب الظاهرة الاسلامية في تونس: التدين التونسي والسلفية الاخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع، ولكنه تفاعل صعب.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ماذا بقي في بداية الثمانينات، بل في بداية القرن الخامس عشر، ماذا بقي في تركيب الاتجاه الاسلامي من عناصر يمكن نسبتها الى التدين التقليدي أو السلفي، وذلك بعد المواقف التي اتخذها الاتجاه خلال مؤتمره الاستثنائي (نيسان/ابريل ١٩٨١) مثل إقرار التعددية والاعلان عن حركة سياسية ودفع العلاقة مع المعارضة في اتجاه التحالف، والاعتراف بمكانة المرأة لا عضواً ملتزماً في الجماعة بل تمثيلاً حتى في المؤسسات العليا للحركة، وكذلك التطلع الى توزيع للثروة يخالف جل المواقف التقليدية السلفية والتدين التونسي، وعدم التحرج من نقد التجارب الاسلامية المعاصرة وغيرها، وتجاوز البعد الطائفي في التعامل مع الثورة الاسلامية في إيران؟

ويبدو أن الذي بقي من التدين التونسي التقليدي هو احترام خصوصياته، احترام المذهبية المالكية كأسلوب في ممارسة العبادات واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها، مع تخفيف التوتر الى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها، ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل فعلاً وهي بالتأكيد ليست لمصلحة مثل تلك الممارسات. . .

أما ما بقي من التدين الاخواني السلفي، فمنهج أكثر منه تطبيقات ونتائج ويتمثل هذا المنهج في أمرين:

أ ـ اعتبار ان الملزم بالنسبة الى المسلم هو نصوص الكتاب والسنة من دون تأويل متعسف أو تعطيل جائر. فدور العقل ليس منشئاً للحكم الشرعي، وإنما كاشف عنه إما مباشرة في حالة صحة النص في وروده ووضوح دلالته اللغوية وعدم خصوصيته، أو عن طريق ضرب من ضروب الاستنباط المعروفة، وذلك لأن المشرع كما هو إجماع المسلمين هو الله تعالى كالشريعة ثابتة وإن تطورت بل ينبغي أن يتطور الفقه بتطور أحوال المجتمعات، وأن للمسلم الذي بلغ درجة الاجتهاد أو لولي الأمر أن يختار من المواقف الفقهية قديمها وحديثها ما يناسب أوضاعه بلا اعتراض مشروع من أحد وأن يستنبط من الأصول، إذا كان من أصل الاستنباط.

ب ـ الايمان بشمولية الاسلام: طولاً: كل الزمان، وعرضاً: كل البشر، وعمقاً: كل خاصيات الانسان وطموحاته في عالمي الغيب والشهادة.

ـ ضرورة العمل الجماعي المنظم من أجل تحويل المنهج الإسلامي إلى نظام فعلي للحياة والحضارة، أما ما بقي من العقلانية فعنصر في مكونات الاتجاه.

ـ ضرورة التحرر من التقليد للتراث واعتبار أن النماذج الاجتماعية التي عرفها التاريخ

الاسلامي ليس فيها ما هو ملزم لنا، وأن الملزم هو النص وتفـاعله مع الـواقع، عن طـريق الاجتهاد لاستنباط نماذج جديدة للمجتمع والحضارة.

ـ ضرورة استيعاب الواقـع المحلي والعـالمي بكل تـطوراته ومكـاسبه، وتـوظيف كل المكـاسب الانسانية في عملية البناء الجديد بعقل منفتح وروح متحررة.

ـ اقرار حق الاختلاف في ما يجوز الاختلاف فيه وواجب وحدة الصف.

الفصل الثامن
الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح

د. شكري فيصل (*)

(*) باحث في الأدب واللغة، توفي عام ١٩٨٥. تقلب في التدريس في جامعات عربية عدة وشغل عضوية المجلس العلمي العربي في دمشق.

تمهيد

شاع تعبير الصحوة الاسلامية خلال السنوات الاخيرة شيوعاً كبيراً. . . ونتج من مداه أن أُلّفت فيه بعض الكتب، وكتبت فيه كثرة من الأبحاث ودارت حوله مقالات. . ولعل من مظاهر هذا الشيوع أن يجعل الملتقى الفكري منه مادة لقائه الثامن عشر في حدود اهتماماته الاسلامية المتميزة وموضوعاته الرضية التي يحرص عليها والتي وقف عليها جهده خلال هذه السنين العشرين، منذ دأب على عقد مؤتمراته والدعوة الى ملتقياته.

وقد وقفت أوقاتاً طوالاً عند هذا التعبير، وقرنت بين دلالاته وبين دلائل مظاهر الحياة في المجتمعات الاسلامية المختلفة. . فوجدتني أتساءل دائماً أين مكان هذه الصحوة من واقع المسلمين، وما هي الشواهد الدالة منها عليها، ثم ما هو عمق هذه الصحوة وما هي أهدافها القريبة والبعيدة، وما هي النظرية التي تقوم عليها والقوى المرصودة لها، وما مكانها من أعماق النفس الاسلامية الفردية والنفس الاسلامية الجماعية، وما هو الحيز الذي تشمله من الوجود الاسلامي المادي والمعنوي، وأين أدلتها وأين نلتمس هذه الأدلة، وكيف نستطيع قياسها ومعرفة آمادها وآفاقها القريبة والبعيدة التي تتطلع اليها، ثم ما هو الأساس التنظيري لهذه الصحوة، وما هي المؤلفات التي تعالج هذا التنظير وتوضحه وتدعو إليه؟

هذه الاسئلة الى طائفة أخرى من نظائرها، يمكن أن تتبلور في جملتها في هذا السؤال الذي يتشعب في الفروع الثلاثة التالية:

١ ـ هل هنالك صحوة اسلامية حقاً؟ وهل يمكن ان نسمي مظاهر التململ في بعض المجتمعات الاسلامية دلائل صحوة؟

٢ ـ كيف نستطيع ان نحول هذه المظاهر الى صحوة فاعلة متحركة؟

٣ ـ ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في المجتمعات الاسلامية لتحقيق الصحوة المنشودة، وكيف يجب أن نتحدث عن هذه الصحوة في حياتنا الفكرية؟

١ ـ عن السؤال الأول: ماهية هذه الصحوة

في محاولة الجواب عن هذا السؤال، لا سبيل الى تخمين أو تقدير. هنالك واقع اسلامي واضح، ينتشر على طول هذه الأرض التي تمتد من اندونيسيا الى المغرب، فهل في هذا الواقع ما يؤكد وجود هذه الصحوة؟

وإذا استوقفتنا هنا بعض ملامح التحرك الفكري أو السياسي أو الاجتماعي، فهل يكفينا في تقدير ذلك تقديراً صحيحاً، أن نقصر النظر على المجتمع الاسلامي وحده؟ الا نحتاج هنا، من أجل تقويم سليم غير خادع، أن ننظر في الوقت ذاته نظرة أخرى تقرن بين هذا المجتمع الاسلامي وبين المجتمعات الاخرى المعاصرة؟

إن هذه المقارنة هي التي تحدد الأبعاد. وحتى لا تكون نظرتنا جزئية وحتى لا تكون تقديراتنا خاطئة، فإننا في حاجة الى مثل هذه المقارنة لانني لا أستطيع أن أقول مثلاً عن إنسان ما إنه أنتج شيئاً وإن إنتاجه حقق نوعاً من الفرادة أو التميز الذي ينسب إليه، إذا كان هنالك آلاف من الناس، تحقق لهم في الوقت ذاته أمثال لا تحصى وأشباه لا تعد، لهذا الذي حققه هذا الانسان. إن النسبية، أو النظر النسبي، شرط في تصحيح النظرة، وفي إصدار الحكم، وفي تقدير الاشياء تقديراً صحيحاً.

وإذا كان ذلك كذلك، وإنه لكذلك، فإن الذي يبدو وكأنه مجموعة ظواهر صحوة في المجتمع الاسلامي، قد لا يعدو الأقدار التي لحقت المجتمعات الاخرى غير الاسلامية في آسيا وافريقيا. بل إن تجربة إقامة الكيان الصهيوني والمجتمع الصهيوني، مقارنة بأوضاع المجتمعات الاسلامية هنا وهناك، يجب أن تحملنا على نوع من التواضع العميق حين نتحدث عن الصحوة، وأن تشعرنا بالشطحة العريضة التي نمارسها، حين نذير الحديث النظري عن صحوة قائمة.

لقد انبعثت ثورة المواصلات في المجتمع الانساني رجة في المجتمعات المتخلفة كلها، والمجتمعات الاسلامية بعض منها، فخيل الينا أن الذي أصابنا في هذه الرجة هو صحوة ذاتية متفردة، والحق أنه قدر مشترك بيننا وبين غيرنا في ذلك.

بل لعلنا نلاحظ أن هناك نوعين من المجتمعات المتخلفة: مجتمعات ذات سابقة حضارية وتاريخ حافل بالمنجزات العلمية والانتاج الفكري، ومجتمعات ليس لها في تاريخ الحضارة كبير إسهام أو انماء. وان الاولى من هذه المجتمعات كان يجب ان تكون أسرع الى الصحوة أو النهضة أمام ثورة العلم منذ الحرب العالمية الثانية. ولكن الواقع أن نصيب المجتمعات التي لم يكن لها قدم سابقة في التاريخ الحضاري من هذه الحضارة، كان أكثر احياناً من نصيب بعض المجتمعات الاسلامية العريقة في الحضارة.

اننا حين نلاحظ ذلك، نجد أنفسنا مضطرين مرة أخرى أن نعمد الى قدر أكبر جديد من

التواضع حين نسمي ما نحن فيه، في جملته، صحوة.

إن الصحوة مرتبطة بالذات وهي نسيج من نسيجها. وهذا شرطها الأول، أن تكون موصولة بالانسان أو المجتمع. أما عندما تولد عوامل الصحوة خارج الذات، ثم تنتقل الى مجتمع ما عبر تأثيرات خارجية أو دوافع برانية، أو أثراً لموجة كاسحة شملت أولئك وهؤلاء، فان الأمر يخرج عن أن يكون صحوة ذاتية الى أن يكون شيئاً آخر، الى أن يكون تململاً خارجي الدوافع والعوامل.

إن أبرز ما تعنيه الصحوة اللحاق بالركب الانساني. إنها تتمثل في إنسان نائم خلفته القافلة وراءها، ثم صحا فوجد نفسه في مثل حالة الضياع فمضى يسعى وراء الركب. فهل تمثل المجتمعات الاسلامية هذا السعي؟ هل وضعت أقدامها على طريق الركب الانساني، سعياً وراء امتلاك الحضارة؟ بل اننا لنتساءل، هل عرفت حضارتها الخاصة لتستعين بها على هذا السعي؟ هل استفادت من تجاربها السابقة التي أفاد منها الآخرون؟ وهل تمتلك، امتلاك معرفة تراثها الذي تحب أن تستعين به، أم أن هذا التراث في ملك الذين سبقوها وتقدموا عليها؟

وهكذا نجد أن هذا الذي نسميه بالصحوة في المجتمعات الاسلامية مبتور من نحوين: لا هو موصول بالذات استبطاناً لها واستمداداً منها واغتناء بها، واستعادة لحركتها الحضارية السابقة، وسعياً وراء الالتقاء بالحضارة المعاصرة، ولا هو قادر على أن يكون موصولاً بما حوله من واقع حضاري محدث، لأن هذا الواقع الحضاري لا يريده أن يلحق به. ولذلك يحجب عنه كل مسالك الخير، ويضع في طريقه كل أنواع المعوقات. انها صحوة لا تتحرك الحركة المرسومة الهادفة لا في هذا الاتجاه ولا في ذلك. وان أكثر ما يمكن أن يقال عنها، أو عن مظاهرها التي يستشهد بها عليها، انها حركة مشوشة، تتحرك الايدي فيها بغير ما تتحرك الأكف وحركة الرؤوس منها غير حركة العضلات، وحركة الجماهير التي لا قيادة لها غير حركة القيادة التي لا جماهير لها.

وحتى لا نقف مواقف مختلفة، وحتى نتجنب تباين المصطلحات، وحتى لا نستهلك أحاديثنا واجتماعاتنا بالفرعيات وسعياً وراء الوقوف على أرض مشتركة، فإن الذي يمكن أن نقوله وأن نلتقى عليه ان الذي يتحدث به عن الصحوة، إنما هو مظهر من مظاهر التململ، تململ القائم الذي يحس لذع الجمرة ولكن سباته العميق لم يمكنه من أن يضع يده تماماً على موضع اللذع ولا أن يجد له الدواء، بَلْه ان يستعمله أو أن يرمي عنه هذه الجمرة الحارقة. وإذا كان هناك ما يوصف بأنه حركة في هذا السبيل، فهي حركة النائم الذي يعيش في منزلة بين المنزلتين، المنزلة التي تتوسط بين النوم وبين اليقظة.

إني حين أرد الصحوة الى التململ، أشعر بقسوة هذا الكلام علي وعلى الذين يقرأونه أو يستمعون إليه، وأحس اني أشد من يتأذى به. لأني واحد من هذا الجيل الذى أفنى اربعة عقود من حياته متصلاً بالجيل الناشيء، عاملاً على ايقاظه وتعليمه وتوجيهه، مشاركاً في كثير من تحركاته ومؤتمراته. فليس أصعب علي من أن أقول هذا الذي أقوله عن الصحوة، لأنه نوع من إشهار الإفلاس والإعتراف بالجدب وإظهار الأرض، وكأنها أرض بور لم تنبت فيها شجرة ولم يطلع بها

زرع، بعد سلسلة متعاقبة من العقود والجهود للآلاف من العاملين والمفكرين والباحثين على طول العالم الاسلامي.

ولكني وجدت لتعبير الصحوة الذي اجتاح كتابنا ومفكرينا أثراً سلبياً، ومعذرة ان قلت مندفعاً في شيء من مبالغة، إنه أثر تخديري. ولعله لا يكون على شيء من حرج إن قلت ان هذا الجيل، بدل أن يتدبر هذه الصحوة فيحيلها الى نهضة، أخذ يتكيء عليها في غير متكأ، ويتحدث عنها وكأنها طوق النجاة من بين أطباق الموج الذي يحيط به.

وشد ما تمنيت أن أعرف أول استعمال لهذا التعبير. متى كان ومن صاحبه، وما الظروف التي أطلق فيها. أما إذا كان صاحبه الأول إسلامياً فهو إنسان شديد التفاؤل، أراد أن يجابه غمرات اليأس بجلاء التفاؤل، وأما اذا كان صاحبه الأول من هؤلاء الاجانب الذين يرصدون كل صغيرة وكبيرة في حياتنا، فما أشد ذكاءه وما أوسع حيلته. إنه غالباً ما كان أراد من هذا التعبير عملية إحباط متفائلة إن صح التقاء هذين الضدين.

وحين يضع الانسان مفهوم الصحوة أمام الواقع الاسلامي، فستنطلق على شفتيه هذه الاسئلة التي لا حدود لها:

كيف نتحدث عن صحوة اسلامية، ونحن نرى موقفنا البارد المتجمد ـ افراداً وجماعات ـ من الثورة الافغانية الاسلامية؟ ونحن نؤمن أنها ثورة مصير، وندرك أية أبعاد بعيدة يتجه اليها الغزاة وأية تطلعات في آسيا الوسطى يريدون أن يكتبوها.

كيف نتحدث عن صحوة اسلامية، ونحن لم نستطع أن نتخلص من آثار حادثة واحدة في عصر صدر الاسلام، بليت عظام أصحابها اولئك وهؤلاء، ونحن لا نزال وقوفاً عندها مستمرين بها؟

كيف نتحدث عن صحوة إسلامية، ونحن نرى هذا التقاطع بين أقطار الاسلام، وهذه الحدود الشائكة أو الحدود الملتهبة بين أجزائه الصغيرة؟ ضعوا يدكم على الخريطة بدءاً من المحيط وانتهاء بالمحيط، فهل تجدون بلدين اثنين دام عرس التفاهم بينهما أكثر من ستة أشهر؟

كيف نتحدث عن صحوة اسلامية، ونحن نرى الدماء انهاراً على أطراف كثير من الحدود في بلاد الأكثرية الاسلامية، وانهاراً داخل الحدود في بلاد الاقليات الاسلامية؟

ولندع السياسة، ورحم الله الأمام محمد عبده الذي استعاذ من السياسة ومن ساس يسوس ومن حرف السين، ودعونا نسأل بعيداً عن مزالق السياسة:

كيف نتحدث عن صحوة اسلامية، في بلاد تتجاوز فيها الأمية ثلاثة أرباع سكانها؟ كيف نتحدث عن صحوة إسلامية، إذا كنا لم نستطع أن نحقق الحد الأدنى الحضاري الذي لا يتمثل في التكنولوجيا، بل في السلوك الحضاري الذي هو من تقاليدنا؟ فلا نعرف كيف نقيم حواراً في ما بيننا. لا أحاورك ولا تحاورني، وإنما انتضي سيفي وتنتضي سيفك.. فإذا جلس بعضنا الى بعض،

أظهر غير ما يخفي، وأخفى غير ما يظهر، ودرنا جميعاً في حلقات من الاتقاء، ونسينا مآسي الحاضر في استحضار مآسٍ مضخمة من الماضي.

ثم كيف نتحدث عن صحوة اسلامية، ونحن لا نكاد نعثر على مشروع اسلامي كبير نجتمع عليه. فإذا قدر لنا أن نجد لافتات عريضة لمؤسسات إسلامية، هالنا ان نرى من تعثرها أكثر مما نرى من مظاهر تقدمها؟

وكيف نتحدث عن صحوة إسلامية؟ كيف، وكيف، والاسئلة كثيرة كثيرة، ومحرجة وقد يكون فيها جنود من عسل. فلنتجاوز ذلك لنتبصر الواقع الماثل الذي يفجر مئات من نظائر هذه الأسئلة.

إن أي انسان مؤمن، حين ذكر قول الله تعالى للمؤمنين ﴿... ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون...﴾[1] وحين يذكر قوله تعالت اسماؤه وجل ثناؤه﴿...ولا تقنطوا من رحمة الله...﴾[2] لا يمكن ان يكون مشدوداً الى التشاؤم. ولكن التفاؤل لا يعني ان يحجب عنا الحقائق الضخمة الواضحة، ولا نريد ان نغطي الشمس بقطعة من قماش شفاف، ولا ان ننفي حرها باصطناع أشجار من ورق ملون. وإنما نريد أن نواجه الحقيقة وأن نعمل بما تمليه علينا.

إننا ـ متشائمين كنا أم متفائلين ـ ملتقون على أنه لا بد من الخروج من أسار الواقع الذليل. ولن نختلف على التسميات إلا بمقدار ما يكون من أثرها في كشف الطريق الذي نسلكه. ليكن ما نلتقي عليه صحوة أو تململاً، فالمسألة هي كيف نستطيع أن نحول مظاهر التململ الى صحوة فاعلة. ذلك يقودنا الى السؤال الثاني.

٢ ـ عن السؤال الثاني: التحول الى صحوة فاعلة

إن التحول من غبش التململ الى ضوء الصحوة أو الانتقال من الصحوة الى النهضة، يحتاج في تقديري الى ثلاثة من الأسس.

الأساس التنظيري الذي يلتقى عليه مفكرو العالم الاسلامي أو كثرة غالبة منهم.

الأساس العاطفي الذي تلتقى عليه المجموعة الاسلامية ويتحول فيه الأفراد الى كتل، والجماعات الى جماهير.

الأساس الحركي الذي يضع كل فرد وكل جماعة في مكانها من ميادين العمل فلا يكون هناك عاطل عن السعي الجماعي، ولا منفرد بالاهتمامات الذاتية. إنما تتحرك فيه الجماعة على دروب مشتركة متلاقية تصب في الهدف العام.

أ ـ الأساس التنظيري

قد يبدو الحديث عن الاساس التنظيري للحركة الاسلامية أو للمجتمع الاسلامي حديثاً

---

(١) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٥١.

غريباً، ذلك لأنه من الواضح والمؤكد أن القرآن الكريم، موافقاً بالسنة الشريفة يؤلف هـذا الأساس ويعبر عنه. فالتساؤل عن التنظير مع وجود معتقدنا الاسلامي، قد يبدو متناقضاً لأن القـرآن الكريم أكمل لنا الدين، وهو الذي أتم الله به علينا النعمة حـين ارتضى لنا الاسـلام ﴿... اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا...﴾[3] ولأنـه الصحيفة البيضـاء النقيـة التي تـركنـا عليها رسول الله صلوات الله عليه، لا يضل فيها سالك: «تركتم على بيضاء نقيـة ليلها كنهـارها لا يضـل فيها سالك».

غـير أن هذا لا يحـول بيننا وبـين تعمق الأساس التـنظيري الذي جـاءنا من عنـد الله. تعمق فهمـه وتعمق فقهه وتشقيق الحـديث عنه في مختلف الأسـاليب والمناسبـات من دون أي مخـالفـة عن نصوص القرآن الكريم أو السنة المشرفة، أو ما التقى عليه إجماع المسلمين.

إن الشيء الذي نريد أن نجده كذلك في الأساس التنظيري يتمثل في الأمور الآتية:

(١) تعميق فهم الـدستور القـرآني الالهي والنبـوي بـدراسـة التجـارب الاسـلاميـة ومعـرفـة لتحركات الجماعة الاسلامية في الأقطار المختلفة، ومـا كان من آثـارها والافـادة من جدواهـا حتى لا تكرر التجارب عبثاً. فالتاريخ الاسلامي بتجاربه المتنوعة، القديمـة والمعاصرة والحـديثة، ثـروة كبيرة أنتجهـا الاسلام وقـام بها المسلمـون وهي أسلوب من أساليب الافـادة من القرآن الكـريم وآثاره في المجتمعات التي أخذت به.

(٢) لا بد للأساس التنظيري من أن يستخدم في لغة العرض طرقـاً جديـدة في التناول والأداء والصياغة، ولغة هي لغة الأصـل مضافـاً اليها أو متفـاعلاً معـا ما يشيـع في العصر من مصطلحـات ومفاهيم.

(٣) لا بد كذلـك في الأساس التنـظيري من استخدام المقـارنة بـين النظريـة الاسلاميـة وبين بعض النظريات التي تسود المجتمعات اليوم، أو كانت لها سيادة سابقة.

(٤) ومثل هذا التنظير لا بد كذلك من أن يقترن بالاشـارة الى المسلمات الأساسيـة في التحرك الاسلامي، مما سيتناوله الحديث عن الأساس الحركي.

هذه النقاط الأربع هي التي تفسر ما أقصد اليه من الأساس التنظيري الجـديد الـذي لا يمكن في الأصل أن يحيد أو يبتعد عن القرآن الكريم ولا عن الاسس والتفاصيـل التي يريـد ان يشيعها في حياة المسلمين.

ب ـ الاساس العاطفي

في أيـة حركـة جماعيـة يكون للعقيـدة أو الفكرة مكـان الأس من البنـاء ولكن ذلـك لا يكفي وحـده. بل لا بـد من أن تخالط العقيـدة غلالـة من العاطفـة التي تضيف الى وحدة العقيـدة توحـد العواطف.

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣.

ولم تخل الحركة الاسلامية في بداياتها من ذلك. ألم تقم نظرياً على أساس أن المسلمين أخوة وأنهم يد على من سواهم؟ ألم تقم واقعياً على أساس هذه المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار؟

واذاً، فلا بد لنا في حركة صحوة حادة من أن نلتقي على منظومة من العواطف المشتركة.

بعض هذه العواطف يفيئه على الحركة معتقدها الانساني، حين نتحدث عن انقاذ هذا العالم من التخبط الذي يعانيه وانتشاله من القلق والأمراض الاجتماعية التي تركبه.

وبعض هذه العواطف يفيئه الدور الحضاري الذي قام به المسلمون والمدنية التي حققوها، وأنهم أهل لمتابعة هذه المهمة الحضارية، وأنهم جديرون باستئناف حركة التقدم والتنوير التي كان لهم فيها أعظم الفضل.

وبعض آخر من هذه العواطف يفيئه التبصير بواقع المسلمين البائس، والاضطهاد الذي يعانونه، والجرائم البشعة التي تدبر للقضاء عليهم هنا وهناك.

هذا، إلى اثارة مستمرة لإحساس المسلم بالمثل الأعلى الذي يدعو إليه، والمدينة الفاضلة التي يريد إقامتها، والمجتمع العالمي الذي يريد ان يبنيه على العدالة والحق وعلى الخير والجمال.

ونحن نملك في عقيدتنا وتاريخنا وواقعنا ومن خلال مثلنا العليا، ما يشع هذه العواطف ويشيعها في نفوس الجماهير المسلمة بما يحيل بؤسها تطلعاً، وتشاؤمها تفاؤلاً، وجد بها المفروض عليها، خصباً وسعادة.

ج ـ الأساس الحركي

واضح اذاً انه لا بد ان تقترن الفكرة بالعاطفة، وأشد من ذلك وضوحاً أنهما لا بد أن تقترنا معاً في العمل. وأن يكون الى جانب الأساس التنظيري والعاطفي أساس حركي يستثير الفاعليات أولاً وينظمها.

وأول ما يهدف اليه هذا النظام الحركي أن يحيل الأفراد من أرقام الى حَيَوات متحركة، ومن أعداد جامدة متقطعة الى جماهير متواصلة تغمرها تطلعات مشتركة وبواعث متلاقية يُرسّخ فيها مبدأ اقتران الايمان بالعمل، وهو المبدأ الذي قرره القرآن الكريم عشرات المرات.

وكما يتحرك المؤمن في الصلاة والحج، وما الى ذلك من العبادات يجب أن تكون هناك حركة أخرى في المجتمع، حتى تكون حياة المسلم اليومية في جملتها إجابة عن السؤال اليومي الملح: ماذا فعلت لعقيدتي وجماعتي؟ وحتى تكون جملة أفعال المسلمين مرتبطة بهذه الأهداف المشتركة: كلّ له عمله، ولكلّ عمل أجره عند الله وأثره في المجتمع، وعائدته على الاسلام في الغيب والشهادة، وعلى قدر هذا الأجر تكون المنزلة في الدنيا والآخرة.

وتواجهنا في الحركة الاسلامية هنا قضية لا بد من أن يكشف عنها الستار، وأن تعالج في صراحة وموضوعية وعمق. ودعوني أتحدث عن ذلك بوضوح.

إن العمل الاسلامي، الآن، إنما تقوم بأجزاء كبيرة منه جماهير المسلمين، وتقوم بأجزاء أخرى منه الحكومات الاسلامية ونحن نعاني في عمل الحكومات عدم الترابط أو عدم التكامل، ونعاني في عمل الشعوب والحكومات معاً شيئاً من تعارض.

وحكومات كثيرة من حكومات العالم الاسلامي، تظن أن عمل علماء المسلمين وشباب المسلمين يناقض عملها أو يريد أن يسابقه.

ومن هنا تسرب كثير من الحذر تجاه العمل الاسلامي الشعبي، كما تسرب حذر مقابل تجاه العمل الاسلامي الحكومي. واقترن هذا الحذر أحياناً بأحداث تبعث على الاسف.

والحق إن ذلك نوع من سوء التفاهم، أو هو نوع من التجربة الفجة عند الطرفين، وهو لا يليق بهؤلاء ولا بأولئك، ولا يليق بالجماعة الاسلامية التي تنشد الاستقرار النفسي تمهيداً للحركة الحضارية.

فهل من سبيل الى دعوة نلتقي عليها ولا نتردد فيها؟ دعوة إلى أن نقطع الطريق على هذا الحذر، وأن نؤمن جميعاً أننا جنود في ساحة واحدة وأن نعلن أن الحركة الاسلامية لا تتطلع الى سلطة أو تحكّم ولا تسابق أصحاب السلطة؟

ليكن للحكومات طريقها، وليكن للجماعات الاسلامية طريقها، فالطريقان، حين تصفو النفوس، لا يتقاطعان ولا يتعارضان بل هما، كما يجب أن يكون، يتكاملان ويتساندان. ففريق يعمل لعالم الشهادة، وفريق يجب أن يعمل لعالمي الغيب والشهادة، وليس العملان بالنقيضين.

وفي عالم الشهادة لا ننازع أحداً عروة القميص. ولكننا نتفق على سيادة المفاهيم المعاصرة التي تؤمن بها الانسانية كلها، وهي ان نترك للتطور الطبيعي طريقه، أن نستخدم ما يسمونه بالديمقراطية بأصح معانيها. بل إن الحركة الاسلامية في مجال الصحوة لا تلتفت إلى الحكم ولا تريده لنفسها، وإنما تريد أن يتاح للشعوب في حكومات الاسلام أن تحقق وجودها، وهو تحقيق ينهي الوجود الأسلم للحكومات ويحقق الوجود الأكمل للشعوب.

إننا نريد في الاساس الحركي الذي نفكر فيه للصحوة الاسلامية أن تجهد لازالة كل تناقض مدسوس بينها وبين الحكومات. فقد بات واضحاً في التجارب التاريخية الأخيرة، أن هدف الصحوة الاسلامية ليس الحكم ولكن المجتمع، وليس هدفها النظام بل روح النظام، وانه لم تؤت المجتمعات الاسلامية كما أتيت من هذا الدس الذي أوقعه أعداء العرب. التناقض الذي أوجدوه بين الحكومات والشعوب وبين المسيرة الاسلامية والمسيرات الحديثة.

والدرس الكبير الذي نخرج به من مراقبة ملامح الصحوة الاسلامية ودراستها، أننا يجب أن نعمل على نفي هذا التناقض، وأن نسعى الى توازن الخطى بين الأنظمة والناس، حين لا نستنفد جهودنا في خصومات داخلية، تهدر القوى وتحبط العمل، وتشل القدرات.

٣ ـ عن السؤال الثالث

أحسب أن في هذا الذي تحدثت به في المقاطع الأخيرة بعض الجواب عن السؤال الثالث الذي كنت طرحته.

وبعد فإني لا أشك أني سأكون متهماً، هنا في آخر الموضوع بالتفاؤل كما كنت متهماً في أوله بالتشاؤم.

ولكن التفاؤل والتشاؤم ليسا مشاعر مجردة، وإنما هي كذلك تعبير متحرك، أو مشاعر دافعة الى الحركة. فالحركة هي التي أشعر بالحاجة اليها والحركة هي التي تستبد بي في كل موضوع نظري. ولا أشك في أن أشد المنزلقات التي انزلقنا إليها هي فقدان الحركة أو فقدان تنظيمها.

إن الصحوة يجب ان تؤلف دورة كاملة من الفكر الى الشعور الى الارادة، وما لم تتحقق هذه الدورة الكاملة في الصحوة، فإن أخشى ما نخشاه عليها أن تصطدم بالواقع من دون فهم له وادراك لابعاده وتخطيط لمشكلاته كلها.

ولعل، في كل هذا الذي أقدّر اسهاماً متواضعاً في صيانة هذه الصحوة ان تهب عليها رياح ساخنة من الداخل أو رياح باردة من الشرق أو رياح حارقة من الغرب.

الفصل التاسع
مستقبل الصحوة الإسلامية

د. عبد الله النفيسي (*)

(*) استاذ مساعد في العلوم السياسية ـ جامعة الامارات العربية المتحدة ـ العين. ولم يتمكن د. عبد الله النفيسي من حضور الندوة شخصياً.

شخصية الصحوة الاسلامية

الحديث عن مستقبل الصحوة الاسلامية ـ في حد ذاته ـ يعتبر ضرباً من ضروب التحدي. فالصحوة الاسلامية حركة إسلامية تقوم على أساس الايمان الديني الذي يوحد حركة الانسان في الحياة ويرد الأمر كله الى الله. وهي حركة أصولية تجديدية: أصولية تعتصم بالقرآن والسنة فلا تعطل من نص الشريعة ولا تأخذها بتأويل فاسد اتباعاً للهوى أو اقتفاء لآثار الحضارات الوضعية التي تحيط اليوم بالمسلمين. وهي حركة تجديدية تقدر الفجوة الهائلة التي وقعت نتيجة الخمول المتطاول الذي اعترى حياة المسلمين وفكرهم فتخلف عن التطور الهائل في ظروف الواقع المادي البشري، ومن ثم فان الحركة الصحوة تدعو الى اجتهاد كثيف من أجل استبانة مقتضى الدين في حاضر الحياة، والى جهاد صادق في مقاومة التصورات والأوضاع الموروثة التي هي نتيجة تراكم الانحرافات التاريخية وتلاحق الأخطاء والآفات.

وهي حركة شمول وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد. فهي تهتم بشؤون الحياة كافة، اثراءً لآفاق الانسان الثقافية وتطهيراً لعقيدته من الشرك والالحاد وتزكية لوجدانه الروحي وتعبداً له بالشعائر والتذكير وتقويماً للأخلاق والمعاملات في المجتمع وترقية لأحوال المعاش وقياماً بالمجاهدات السياسية في سبيل الرشد والعدل. وهي في كل ذلك تتدرج في المراحل وتركز على الأهداف الأقرب والوسائل الأوفق وتستجيب لألوان الابتلاء المعينة التي يقدرها الله لها. وهي حركة تزكية للفرد وتعبئة للجماعة: حركة بناء ديني من حيث هي دعوة لأفراد الناس أن يؤمنوا بالله ثم يستقيموا على أمره. وهي مع ذلك تعبئة للجماعة والمجتمعات تتوالى بالإخاء والالتزام، وحركة تغيير اجتماعي عام لا تستغني بجهد الفرد ولا تقتنع بإصلاح أمره الخاص، فمن أجل ذلك تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع واستصلاح نظمه العامة والنفاذ الى المؤسسات التي تضبط سياسته

استكمالاً للاصلاح العام الذي يزكي وجدان الأفراد وينظم علاقات الحياة ويمكن حكم الاسلام وسلطانه. وهي حركة دعوة إصلاح وفي الوقت نفسه حركة جهاد. فهي حركة مترفقة في دعوتها وتسعى الى أهدافها بالإقناع والحسنى وبالتعبئة الطوعية في حرية وسماحة وتؤمن بالإصلاح المطرد المتدرج في الأطر والمؤسسات الاجتماعية، حتى يتم التحول الى الاسلام دونما فتنة أو ضرر قد يترتب عن تغيير خطير لم تتهيأ له النفوس أو تتيسر له الأسباب. ولكنها أيضاً حركة تؤمن بالاصلاح المتكامل الذي يتجاوز الترقيع والتسويف كما تؤمن بالجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد والبطش الذي يريد أن يطفىء نور الله ويمنع الاصلاح والخير ويفرض الظلم والعلوم والفساد في الأرض. وهي حركة محلية وعالمية في الوقت ذاته: محلية تكيّف خطابها الاسلامي ليناسب هموم الاقليم والقطر من أجل قيام مجتمع يتمكن فيه التدين بوجه فعّال، وهي من وراء ذلك جزء من حركة الاسلام في العالم فهي ذات همّ اسلامي عالمي تدرك واجب الموالاة والتناصر بين المسلمين كافة.

حركة بهذا الشمول والاتساع والعالمية، ما هو مستقبلها؟

إن مجرد الحديث عن المستقبل والتجدد والتطور المؤدي اليه ينفي صفة السكونية التي يحاول البعض إلصاقها بحركة الصحوة. نحن ـ من حيث أننا مسلمون ـ في حاجة ماسة بالفعل للفكر المستقبلي الذي يتجاوز الواقع ويتخطاه ويستشرف الصيرورة المستقبلية. القرآن ـ من حيث هو كتاب حركة ـ يؤكد حركية المجتمعات وتطورها وتداول الأيام بين الناس ويبذر في نفس القارىء له إحساساً عميقاً من اليقظة التاريخية والمستقبلية. من هذه الزاوية نقول بأن الحديث عن مستقبل الصحوة الاسلامية هو استجابة للقرآن من حيث هو كتاب حركة وهو ينادينا: وأعدوا، فماذا أعددنا؟

أين سيكون العالم سنة ٢٠٠٠؟

حيث ان الصحوة الاسلامية ـ من حيث هي حركة أصولية ـ عالمية في انتشارها فينبغي أن يكون الطرح عالمياً. وحيث ان هذه الحركة الأصولية لا تتحرك في فراغ إنما تتحرك في عالم حافل بالاضطراب والتيارات والحروب المحلية فما هي خصائص هذا العالم المستقبلية لكي نحدد على ضوئها مستقبل الصحوة الاسلامية؟

توجد أربعة اتجاهات عالمية تقود الكرة الأرضية الى كارثة: التلوث البيئي، واستنفاد الموارد الطبيعية، والانفجار السكاني، وتطور الاسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية[١]. بمرور الوقت نجد أن أجواءنا تصبح أقل صلاحية للتنفس ويصبح الماء أقل صلاحية للشرب والشواطىء أقل صلاحية للسباحة والسمك أقل صلاحية للأكل. في الأجواء أدخنة ضارة بالصحة وخطرة، وفي المياه نفايات كيميائية وأحياناً مشعة. إن أكثر الأشياء التي تؤدي الى تلوث العالم هو النظام الاقتصادي الغربي

---

(١) زياد الدين سردار، «أين سنكون عام ٢٠٠٠؟» المسلم المعاصر، العدد ١٩ (١٩٧٩)، ص ٣١.

الذي يتسم بالتبديد ويستنزف موارد الأرض. لقد استهلك العالم في السنوات العشر الماضية مقداراً من النفط يفوق ما استهلكه في مائة عام سبقت. أليس في ذلك استنفاداً لهذا المورد؟[٢]. ومثل التلوث فإن السكان في هذا العالم أيضاً يتزايدون بشكل كبير. ففي الوقت الحالي يتزايد السكان في العالم بمعدل ٢ بالمائة سنوياً ويتضاعفون كل ٣٥ عاماً. هذا التزايد الهائل والسريع في السكان يعني مزيداً من المجاعات والتلوث والفوضى الاجتماعية وارتفاع معدلات الوفاة بسبب انتشار الأمراض المعدية والمزمنة. وقد تحدث كارثة خطيرة في شكل إبادة ذرية، فإن مخزون بعض الدول من الأسلحة الذرية يستطيع تدمير الأرض مرات عديدة. ولو أننا أضفنا اليه الأسلحة المتراكمة البيولوجية والكيميائية فإن احتمالات المستقبل تبدو مخيفة للغاية.

كما توجد أربعة اتجاهات عالمية لا تزال مستمرة في تغيير مجتمعنا وهي: التمدن والبطالة والهوة بين الأغنياء والفقراء وتطور وسائل النقل والاتصال[٣]. إن الناس في جميع أنحاء العالم ينتقلون من الريف الى المدينة وهذا الانتقال يؤدي الى حدوث أزمات اجتماعية خطيرة بخاصة في دولنا النامية. ذلك التمدن الخاطف يؤدي الى بروز حواضر مكتظة بالسكان تحيط بها أكواخ من الصفيح وأحزمة من الفقر والعوز. الهجرة من الريف الى المدن تتم بأمل الحصول على وظيفة ولكن الوظائف اليوم أصبحت شيئاً نادراً، وازدياد السكان أدى وبشكل حاد الى ظواهر خطيرة مثل ظاهرة البطالة وهي ظاهرة تزداد كل يوم وتتفاقم ويرافقها ازدياد مطرد في الجريمة والفوضى.

من الناحية الاقتصادية نجد أن الكرة الأرضية تنقسم الى جزءين: أحدهما فني ومصنِّع والآخر فقير ومتخلف. أحدهما مثقف ومتعلم وذو مهارة والآخر تغلب عليه الأمية ويفتقر الى المهارة. أحدهما يحصل من الغذاء على ما يزيد عن حاجته والآخر يعاني المجاعات وسوء التغذية. أحدهما غني ويتجه نحو الاستهلاك والآخر فقير كل ما يعنيه هو الحفاظ على النوع. هذه الهوة بين الجزء الفقير من الأرض والجزء الغني تتسع باستمرار. إن ازدياد الظلم بالنسبة الى توزيع الثروة في العالم من الممكن أن يؤدي الى العنف والحروب. إن الشعوب المظلومة الجائعة في الكرة الأرضية تمثل معظم الجنس البشري. وقد تلجأ في يوم من الأيام الى وسائل يائسة لتقويم الاختلال الظالم بالنسبة الى توزيع الثروة. أما التقدم الحديث في وسائل الاتصال فقد دعم العالمية كاتجاه سياسي واجتماعي وربط بشكل قوى بين بني البشر.

لعل أشهر الدراسات عن المستقبل هي الدراسة التي أقيمت تحت رعاية نادي روما حول «حالة البشرية». التقرير المبدئي الذي وضعه فورستر عن «دينامية العالم» يستعرض التغيرات الأساسية التي سوف تحدث في المائتي عام القادمة في العالم بالنسبة الى عدد الوافدين الجدد الراغبين في الوظائف. وهو يشير الى أن التعاون بين سكان الأرض والتلوث سيصيران مشكلة عالمية، إضافة إلى الموارد الطبيعية والحفاظ عليها، واستثمار رأس المال، وانتاج الغذاء. يقول فريق البحث لنادي روما عن احتمالات المستقبل ما يلي:

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

١ ـ لا يوجد احتمال لاحراز التقدم التكنولوجي والثقافي في المائة عام القادمة بما يكفي لامداد ٢٤ مليار نسمة على الكرة الأرضية بأسباب الحياة.

٢ ـ لا يوجد احتمال لرفع مستوى المعيشة للأغلبية الكبيرة لهؤلاء الناس الذين يعيشون في الدول النامية لمساواتهم معيشياً مع مجتمعات الدول الصناعية.

٣ ـ يوجد احتمال كبير لأن تشهد الدول الغربية تدهوراً واضحاً في مستوى معيشتها المادي خلال الثلاثة أو الأربعة عقود القادمة.

وفي التقرير الثاني لنادي روما تحت عنوان «البشرية في نقطة التحول» يوصي النادي بأنه يجب تبني أسلوب جديد ومختلف لنمو المجتمعات وأن الأسلوب الحالي المتبع في الغرب (الرأسمالي) هو أسلوب فاشل ويقود الى مخاطر عالمية. إن دراسة نادي روما قد استخدمت نموذجاً رأسمالياً محضاً في جميع الأمثلة والافتراضات التي طرحتها ومن ثم فان المستقبل البديل الذي تصوره من الممكن ان يكون مقبولاً فقط لهؤلاء الذين يقرون ذلك النموذج. وان التقريرات المختلفة لنادي روما قد أوضحت فعلاً انه لن نكون نحن أبناء العالم النامي حكماء إذا اتبعنا النموذج الغربي في التنمية والتطور والانتاج والتصنيع. وأصدرت جامعة سوسكس في جنوب انكلترة دراسة نقدية لتقريري نادي روما تقول فيها: «ان مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد ٣٠ عاماً من الدراسة له باعتباره فشلاً تاماً ولكنه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها. وذلك العمل سوف يتطلب تغييراً كاملاً وجزئياً للاتجاهات الحالية في الدول النامية»[٤].

هذا هو العالم الذي يحيط بنا من الآن وعبر المستقبل، فماذا أعدت له الصحوة الاسلامية؟ وماذا تعي منه الصحوة الاسلامية؟ وكيف ستحافظ الصحوة الاسلامية على بقائها حية متحركة على ضوء احتكاكها بظروف خطيرة ومدببة كهذه التي أشار اليها تقرير نادي روما؟ وهل لدينا خطة لحضارة خاصة بنا تشكل لنا برنامجاً نتحرك ضمنه في العقود القادمة؟ أعتقد أن هذه أسئلة كبيرة وخطيرة علينا أن نواجهها ونحاول الاجابة عنها بشكل جماعي وعن طريق فرق للبحث وعلى غرار فريق جامعة سوسكس الذي يحذرنا نحن أبناء الاسلام من متابعة النموذج الغربي للنمو والتطور والتصنيع ويناديننا بضرورة بلورة خطة حضارية خاصة بنا وكأنهم يشيرون للاسلام من حيث هو مشروع حضاري وحركي. ليس هناك فكاكاً من المستقبل ومن الدراسات المستقبلية والفكر المستقبلي وعلى الصحوة الاسلامية أن تولي هذا الأمر الاهتمام اللائق به وبخطورته. ولا أرى مستقبلاً للصحوة الاسلامية من دون الاسهام جدياً في طرح قضايا المستقبل وحلولها على ضوء الاسلام وفي إطاره دع عنك قضايا الحاضر الرئيسية وحلولها.

البعد الاجتماعي للاسلام والحاجة لتأكيده

المتتبع لما تكتبه أقلام الصحوة الاسلامية يلحظ أنها ـ في شكل عام ـ تركز على البعد القيمي

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

والأخلاقي في الاسلام. غير أن التركيز على هذا الجانب وإهمال الجوانب الأخرى ـ وبخاصة في المستقبل ـ لن يكون له ما يبرره من الحجج. واذا أرادت الصحوة الاسلامية أن تحتفظ بجماهيرها العريضة فعليها أن تتنبه مستقبلاً الى اهمية تأكيد البعد الاجتماعي في الاسلام وما يترتب عليه من وجوب الانحياز الدائم للجماهير المستضعفة المعوزة والمظلومة في أرجاء العالم الاسلامي الفسيح.
واذا كان الاستعمار والصهيونية والرأسمالية هي المخاطر التي تهددنا من الخارج فإن الفقر والقهر والتخلف هي المخاطر التي تهددنا من الداخل. وإذا كان التناقض بيننا من جانب والاستعمار والصهيونية من جانب آخر صار واضحاً، فان التناقض بيننا والرأسمالية ـ من حيث كونها عدوة الاسلام ـ لم يتضح بعد لكثير من أبناء الصحوة الاسلامية وهنا ثغرة خطيرة ينبغي سدها قبل فوات الأوان. إن الرأسمالية تقوم على النشاط الاقتصادي «الحر» وما يتبع ذلك من منافسة وأرباح وفوائد وربا. كما أنها حتما تؤدي الى الاستغلال والاحتكار، وتكرس في المجتمعات الاسلامية قيم الاستهلاك والتبديد والهدر. وحصيلة المنهج الرأسمالي هي مجتمعات طبقية تتفاوت بشكل واضح في الدخول وتصبح السلطة الفعلية لرأس المال ومن يملك رأس المال يدير دفة الحكم لمصلحته. وتصبح السلطة السياسية في المجتمع الرأسمالي همها الرئيسي تكريس ديكتاتورية رأس المال وما يترتب عليها من مظاهر خطيرة. ان الإسلام ذاته ضد تجميع رأس المال في أيدي القلة ﴿... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم...﴾[5]، وضد الملكية الخاصة كما هو معمول بها في المجتمعات الرأسمالية وضد المجتمع الطبقي الذي تفرزه الرأسمالية وضد الاستغلال والاحتكار وهي من الظواهر اليومية في المجتمعات الرأسمالية. ان الشعوب الاسلامية لهي من أفقر الشعوب في الأرض ويضرب بها المثل في سوء التغذية والمجاعة والقحط. وفي الوقت نفسه هي من أغنى الشعوب حيث يضرب بها المثل في تكديس الأموال والوفرة والترف والبذخ وبناء القصور وشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على موائد القمار وإحضار نساء العالمين. نحن أمة من الأغنياء والفقراء وان السياسات الحالية المستوحاة من النموذج الرأسمالي تكرس ذلك. لا بد من إعادة توزيع الثروة في بلاد المسلمين على ضوء الشريعة الاسلامية لا على ضوء النموذج الرأسمالي الغربي. المهم أخذ حقوق الفقراء من الأغنياء كما يأمر الاسلام وينص القرآن وإعادة توزيع الثروة في البلاد الاسلامية بين من يملك كل شيء ومن لا يملك شيئاً، فالامام في الاسلام ـ وهذا هو المفروض ـ آخر من يأكل وآخر من يسكن وآخر من يلبس بعد ان تجد جماهير الأمة الاسلامية كفايتها. واقعنا الرأسمالي اليوم يقول ان الامام أول من يأكل وأول من يسكن وأول من يلبس. العدل والحكم العادل هو برهان الايمان، والظلم والحكم الظالم هو برهان عملي على الكفر والجحود وعصيان الله ذلك لأن الظلم استحلال لما حرم الله حتى على نفسه. يقول ابن تيمية في الفتاوى «ان الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة». هذا البعد الاجتماعي للاسلام وهذا الانحياز الدائم للمستضعفين والمظلومين والمقهورين والفقراء والمعوزين هو ما نحتاج لابرازه في ما نستقبل من الأيام والشهور والسنين وهو الذي سيحقق جماهيرية الصحوة ويكسر طوق الصفوية الذي يحيط بها في حاضرنا. لا بد اذاً من التركيز في المستقبل، بل من الآن على هذا البعد من أبعاد الدعوة الى الاسلام. من أجل هذا أقول

(٥) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية ٧.

بأن على الجماعات الاسلامية أن تقف بوضوح مع كل الحركات الشعبية المطلبية وان تعي مخاطر الانعزال عنها بخاصة المخاطر المستقبلية[٦].

التأصيل السياسي للصحوة الإسلامية

ثبت تاريخياً أن الجماعات الإسلامية ـ من حيث هي تعبير مادي عن الصحوة الإسلامية ـ ترفع شعاراً ومنهجاً ناجحاً كمحرك ومحرض للجماهير ضد القوى الاستعمارية والاستيطانية التي غزت العالم الاسلامي سواء أكان الغزو في مرحلة الامبريالية التقليدية التي مضت أم في مرحلة الامبريالية الجديدة التي نعيشها الآن. هذا الشعار وهذا المنهج هو الإسلام. لقد مزجت روح هذه الأمة ـ وعبر قرون طويلة ـ بجوهر هذا الدين ولن تستطيع قوة في الأرض أن تفك الاشتباك النفسي والروحي والتاريخي بين الأمة والإسلام.

غير أن هذا وحده لا يكفي لتأمين الصحوة الإسلامية، مع أنه يشكل تربة نماء لها. في تصوري ـ والله أعلم ـ أن الصحوة الإسلامية لكي تحقق أكبر قدر ممكن من الفاعلية في المستقبل عليها أن تتأصل وتتأهل وتتجذر سياسياً. ولا يمكن أن يكون للصحوة الإسلامية أي مكانة فعلية لدى أصحاب القرار السياسي من دون انخراطها في العمل السياسي والتحرك في ساحته. ولا يمكن ان يكون للصحوة الإسلامية مصداقية وفعل إذا ظلت في لبوس الحركة الدينية المترفعة عن العمل السياسي ومتطلباته. ان المناداة بشعار «الدولة الإسلامية» لن يوصل الصحوة الاسلامية الى الهدف. والدولة الاسلامية لن تهبط من السماء في المستقبل ولم تهبط من السماء في يثرب. كانت محصلة لعمل سياسي دؤوب استغرق وقتاً وجهداً وبُذلت من أجله دماء وأرواح. العمل السياسي يؤدي الى تحديد لمشاكل الجماهير وتشخيص سليم للآلام التي يعانيها وقدرة عملية على ايجاد الحلول الصحيحة لها وقدرة حركية على تنظيم الجماهير وتعبئة قواها وتحريكها لتنفيذ الحلول. لقد أصبح العمل السياسي علماً له مقوماته وأسسه وأصوله المستندة الى التجربة والبحث كأي عمل علمي آخر، وله كذلك منهجه الذي يعتمد على الحساب الدقيق المستند الى الأرقام والاحصاءات كما أصبح العمل السياسي اليوم خاضعاً للتخطيط العلمي والمتابعة الدقيقة والتقويم المتواصل[٧]. وإذا أرادت الصحوة الاسلامية أن تكون ذات فعل وأثر على الصعيد السياسي فلا بد لها أن تستفيد من تجارب الغير السياسية.

ان الحديث عن «الحرية في الاسلام» و«الشورى في الاسلام» و«الكفاية في الاسلام» و«الدين والدولة في الاسلام» و«النظام السياسي في الاسلام» في حد ذاته ليس عملاً سياسياً، ليس هذا ما أقصده. بل أقصد المشاركة السياسية المباشرة في القضايا السياسية المثارة حالياً في الساحة السياسية واتخذ موقف مباشر منها يتفق مع الاطار الاسلامي. فمثلاً نحن أبناء الصحوة الإسلامية نقول بأن

(٦) انظر لعبد الله النفيسي: «الجماعات الاسلامية في العالم العربي: الاطار السياسي للأزمة،» الوطن، ١٩٨٢/١٢/١٤، و«الجماعات الاسلامية في العالم العربي: الحاجة الى رؤية سياسية محدّدة،» الوطن، ١٩٨٢/١٢/٢٥.

(٧) حسين كامل بهاء الدين، الاسلوب العلمي في العمل السياسي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٨).

في الفقـه الإسلامي من الأصـول والقواعـد والأحكام مـا يغنينا عن الاستعـانة بـالقوانـين الوضعيـة المستـوردة في الأموال والـدماء. ومـع أن هذا صحيـح، إلاّ أن الفقه الاسـلامي يحتـاج الى كثـير من التقنـين والتوضيـح والتفسير لتسهـل الاستعانـة به عـلى صعيـد الـدولـة. لا بـد من «تنـظير» الفقـه الاسلامي كما يقول د. يوسف القرضاوي[8]. ونعني بالتنظير أن تصاغ أحكام الفقه الجزئيـة وفروعـه المتفـرقة ومسـائله المنثورة في أبوابها المختلفـة من كتبه في صـورة «نظريـات كلية عـامة» تصبـح هي الأصول الجامعة. ولا بد من فتح باب الاجتهاد ليستوعب الفقه الاسلامي المستجـدات من المشاكـل والقضايا العصرية ولا بد من تجميع هذه الاجتهادات في موسوعة فقهية عصرية مـرتبة مـوادها تـرتيباً معجمياً على نهج الموسوعات العالمية. إن الانسان العصري يريد كل شيء بسهولة لا تعقيد فيهـا ولا صعوبة، وبسرعة لا بطء فيها ولا قيود ولا مناص لنا من تفهم إنسان العصر، والاعتراف به وتقديم فقهنا له بالطريقـة التي يألفهـا وبالصـورة التي نرضـاها لأنفسنـا في الوقت نفسـه[9]. ذلك من صلب المشاركة السياسية.

قضية أخرى ولها علاقـة بالعمـل السياسي هي القضيـة المتجددة في إطـار الصحوة الاسـلامية العالمية ازاء النـظم السياسيـة القائمـة وما يـطرأ عليها من تغيـير في الأشخاص أو الاتجـاه بين الحـين والحين: هل يكون الموقف منها موقف التعاون أو المعاداة. والمؤسف أن الصحوة الاسلاميـة ـ ونتيجة للنقاش في هذه المسألة ـ تصيبها بعض الهزات الداخلية فضـلاً عن ضياع الـوقت والجهد. وأقـول ـ مؤيداً وجهة نظر د. جمال الدين عطية ـ لماذا لا يعتمد الأسلوبان معـاً: أسلوب العمل المتـاح في ظل الأنظمة وأسلوب العمل الرافض لأساس الأنظمة[10]. فلا تضيـع الجهود في مجـادلات وخلافـات بين الحين والحين وانما يركز على أسلوب أو آخر وفقاً للمتغيرات السياسية، مع اعتماد الأسلوبين معـاً من حيث المبدأ وتخصيص تنظيمات لهما من حيث التطبيق.

ويتصور البعض أن المسلم المعاصر هـو انسان بـدون مهمات سيـاسية، أو أن واجبـات المسلم المعـاصر مؤجلة الى حين قيـام الحكم الاسلامي. ولقـد فهم بعض العـاملين لـلاسـلام من دعـوتهم الملحة على الحكم الاسلامي والدستور الاسلامي أن يكتفـوا «بالفـرجة» عـلى التطورات التي تمـر بها الدساتير الوضعية والمؤسسات السياسية القائمة في المجتمعات السياسية العديدة. وهذا فهم خـاطىء جداً للمسألة ولا بد من توضيحه. ثمة فرق أساسي بين الدستور والقوانين فالدستور يؤكد حق الأمة من خلال قواعد عامة بينما القوانين تبحث في جزئيات وتفاصيل قـد تصطدم مـع الشرع الاسلامي. لذلك لا بد من المشاركة في تكريس الحيـاة الدستـورية ـ وان كـانت وضعية ـ لأنها ـ أي الـدساتـير ـ تشكل كابحاً حضارياً مهماً في وجه إساءات استعـمال السلطة. هذه قضيـة لم تكن واضحة وكـان من

---

(٨) يـوسف القرضـاوي، «الفقه الاسـلامي بين الاصـالـة والتجـديـد،» المسلم المعـاصر، العـدد ٣ (١٩٧٥)، ص ٥٣.

(٩) المصدر نفسه في: العدد ٤ (١٩٧٥)، ص ٤٤.

(١٠) المسلم المعاصر، العدد ٥ (١٩٧٦)، ص ٨.

الضروري توضيحها حتى تحدد الصحوة الاسلامية موقفها وتتمسك به ازاء الحياة الدستورية في أي قطر إسلامي[11].

كذلك لا بد من بلورة نظرية علمية موضوعية في العلاقات الشعبية، ولا يجب أن تترك الصحوة الاسلامية إقبال الجماهير عليها وانفضاضها عنها أمراً قابلاً للحدوث أي لحظة أو أمراً مرهوناً بالصدف والمناسبات. وإذا أرادت الصحوة الاسلامية أن تحتضنها الجماهير فيجب عليها ان تبادر هي باحتضان هذه الجماهير من خلال الانحياز الدائم لها وضبط العلاقة بها وفق نظرية موضوعية في العلاقات الشعبية. يجب أن ينعكس هذا الأمر على طبيعة لغة التخاطب مع الناس، لا بد من الرفق معهم وحسن التأتي والابتعاد عن مخاطبة الناس بلغة القضاة الأوصياء لأننا في الأساس دعاة لا قضاة. كما أنه يجب أن ينعكس على طبيعة التعامل مع الناس واستعدادنا التام للتآلف معهم في إطار المباح من الأمور وعدم الاعتزال لما في العزلة من ضرر على الصحوة الاسلامية. لا بد كذلك من بلورة موقف محدد وموضوعي من كل القطاعات الاجتماعية والسياسية في المجتمع السياسي والحذر من خلط الأوراق، وضبابية الرؤية، وحروب الوكالة، والاستدراج لمعارك جانبية تكسر التقيد بقوانين الاقتصاد في القوى وتؤدي الى الهدر والتبديد.

كذلك ـ ومن ضمن العمل السياسي ـ لا بد من الاهتمام بقضية الحوار ضمن الصحوة الاسلامية وخارج الصحوة الاسلامية. ينبغي عدم الخوف من الحوار كعملية حضارية لازمة. فالمتأمل في القرآن يجد حواراً بين الانسان والديان، وحواراً بين الانسان والأكوان، وحواراً بين الانسان والانسان[12]. كلمة الحوار بذاتها ليست غريبة عن لغة القرآن الكريم فقد وردت في أكثر من موضوع .﴿قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب. . .﴾[13]،﴿. . . فقال لصاحبه وهو يحاوره انا أكثر منك مالاً وأعز منك نفراً ﴾[14]. وقد بدأ الله جل وعلا أمر الخليقة على الأرض بالحوار ﴿واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني أعلم ما لا تعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم، قال يا آدم انبئهم بأسمائهم فلما انبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم أني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾[15]. وهناك حوار ابراهيم (ص) مع ربه: ﴿. . . رب ارني كيف تحي الموتى. . .﴾[16] وحوار موسى (ص) مع ربه: ﴿. . . رب أرني أنظر اليك. . .﴾[17]. إن للحوار ركنيته الأساسية في الوجود الانساني وتأثير الدعاة والمرشدين

(11) فتحي عثمان، «قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر،» المسلم المعاصر، العدد ٦ (١٩٧٦)، ص ١٠٦.

(12) عمر بهاء الاميري، «الحوار نافذة من نور،» المسلم المعاصر، العددان ١ ـ ٢ (١٩٧٥)، ص ١١٥.

(13) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٣٧.

(14) المصدر نفسه، الآية ٣٤.

(15) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيات ٣٠ ـ ٣٣.

(16) المصدر نفسه، الآية ١٦٠.

(17) المصدر نفسه، «سورة الاعراف،» الآية ١٤٣.

والمصلحين في التاريخ ينطلق من الحوار وحسبي أن أذكر أن كلمة (قال) التي هي لب الحوار قد وردت في القرآن الكريم ٥٢٧ مرة. لذلك لا بد أن تهتم الصحوة الاسلامية بتكريس الحوار وعدم الخوف منه والحساسية من أصحابه وأطرافه اذا عنّ لهم ان يثيروا ما تضطرب به نفوسهم من آراء وأفكار.

هذه هي تحديات مستقبل الصحوة الاسلامية: عالم تهدده الكوارث السكانية والاقتصادية والغذائية ونماذج الحضارات، فهل تستطيع الصحوة الاسلامية أن تبني خطة للحضارة خاصة بها كنموذج بديل للبدائل الحالية؟ ومجتمعات في العالم الاسلامي تعاني سوء توزيع في الثروة، فهل تستطيع الصحوة الاسلامية تحديد موقفها من هذه القضية وفي اطار المقررات الاسلامية للعدل المطلق بين الناس؟ ومجال العمل السياسي كمجال لازم وضروري في حركة الصحوة فهل تغشاه؟ والله أسأل أن يوفق الصحوة الاسلامية وابناءها الى كل الخير والرضى والأمنيات.

الفصل العاشر

تقرير تجميعي:
الصحوة الدينية الاسلامية:
خصائصها - أطوارها - مستقبلها

د. مصطفى الفيلالي (*)

(*) مفكر عربي من تونس. ممثل تونس في اللجنة الاستشارية الدائمة للمغرب الأقصى، وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية.

تمهيد

يعالج هذا البحث ظاهرة الصحوة الدينية في الوطن العربي المعاصر وخصوصاً في الأغلبية السنية من المجتمع العربي الإسلامي، وهو يندرج في الأغراض البحثية التي ارتأى مشروع المستقبلات العربية البديلة أن يعالجها باشراف من جامعة الأمم المتحدة.

يقوم مبحث الصحوة الدينية على ثمرة الدراسات القطرية التي أنجزها في بحر السنة قبل الماضية ثلة من الباحثين العرب، إذ تولى د. محمد أحمد خلف الله انجاز دراسة عن الصحوة الدينية في مصر، وتولى د. محمد عابد الجابري تحقيق البحث في السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب الأقصى. واختص د. الحبيب الجنحاني بدرس مظاهر الصحوة في بلاد الشام، وقام د. عبد الباقي الهرماسي بدراسة مظاهر الإسلام الاحتجاجي في تونس. ويطيب لي في هذا التمهيد أن أعرب لهم عن آيات التقدير والعرفان لما انفقوا من أوقاتهم ومن عنايتهم لإنجاز هذه الأبحاث.

وقد عرض الباحثون ثمرة أعمالهم في ندوة ختامية نظمتها في تونس يومي ٢٩ و٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤ لجنة التوجيه لمشروع المستقبلات العربية البديلة وشارك فيها نحو ثلاثين مفكراً من مختلف الأقطار العربية إلى جانب أصحاب الأبحاث أنفسهم وأعضاء اللجنة التوجيهية. وكانت قد مهدت لهذه الأشغال ندوة تحضيرية انعقدت في مدينة القيروان في ١٠ و١١ آذار/مارس ١٩٨٣ وأقرت مشاريع الأبحاث في أغراضها وفي طريقة انجازها وقبلت ترشحات السادة الباحثين.

تلقت ندوة تونس مساهمات علمية قيمة من ثلة من الباحثين تعذرت عليهم المشاركة المباشرة في أشغالها، فمنها بحث د. عبد الله النفيسي عن «مستقبل الصحوة الإسلامية» وورقة د. شكري فيصل بعنوان «الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح»، وبحث الأستاذ راشد الغنوشي عن حركة الاتجاه الإسلامي و«تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية في تونس». كما تلقت الندوة تعقيباً من

د. محمد الغزالي على بحث د. خلف الله وتعقيباً من د. عبد الكريم غلاب على بحث د. محمد عابد الجابري.

تلك هي المراجع الأولى التي اعتمدها هذا البحث، وهو يروم تقديمها جميعاً تقديماً تأليفياً يدور حول ثلاثة محاور كبرى يتعلق أولها بخصائص الصحوة الدينية وبملامحها الفكرية والسلوكية، ويتعلق المحور الثاني بما طرأ على هذه الخصائص من دلائل التطور في المضامين الفكرية وفي جدلية الوسائل، وينعقد المحور الثالث حول مستقبل الحركة الإسلامية في مدلولها ذاته وفي مدى تأثيرها على مستقبل المجتمع العربي. ولم يكن ذلك التقديم يروم تلخيص الأفكار الواردة في أعمال الباحثين، بل كان محاولة لتجميع هاته الأفكار حول كل واحد من المحاور الثلاثة، وقد استفاد البحث مما دار من مناقشات صريحة إضافية في كل من ندوتي القيروان وتونس.

وقد أوضحت هاته المناقشات أمرين مهمين يتعلقان بمستقبل الحركة الدينية أولهما كثرة المجاهيل الباقية في الأذهان حول مقاصد الحركة الدينية في ما تهدف إليه من وراء عملية التغيير للأوضاع الاجتماعية القائمة، فهي لا تصدر في مرامها عن مشروع مستقبلي جاهز للمناقشة. وثانيهما قوة التحفظ الماثلة تجاه الحركة الإسلامية من قبل فئات عديدة من النخب العربية، وهي احترازات ناتجة في معظمها عن افتقاد برنامج جاهز للتطبيق. واتضح أن هذا الفراغ أو النقص في تشخيص المستقبل المعروض على المجتمع العربي يعزى إلى انحصار مواطن العناية من جانب الصحوة في أغراض المعرفة التقليدية التراثية من دون الأغراض المعرفية التي تتصنف فيها مشاكل المجتمع الحاضر، ويعزى من جانب آخر ولدى فئات الشباب خصوصاً إلى افتقاد ايديولوجية ثقافية قادرة على تحفيزهم وإلى افتقاد القيادة المقتدرة الكفيلة بتعبئة الطاقات البشرية.

إلى جانب هذه المجاهيل والسلبيات تتمتع الحركة الإسلامية برصيد حقيقي من الامكانات وتتصف بملامح ايجابية في ما دلت عليه ممارساتها من قابلية التطور ومن ارادة الحوار ومن عقلية الانفتاح على الغير. وان بين يديها مواد صالحة لتأليف ايديولوجية ثقافية تقوم على تأصيل المفاهيم الإسلامية في المشروع الحضاري الانساني وتعين على تأسيس الأصالة العربية لا على الانعزال والاستثناء من إشكالية المجتمع البشري بل على تطعيم هذه الإشكالية بمفاهيم انسانية يزخر بها الفكر الإسلامي وتتوجه إلى البشرية كافة.

هذا البحث تمرين من بين تمارين الاستشراف المستقبلي يدور في نُطُق اجتماعية دينية عربية لم تستكمل مقوماتها ولا اتخذت لها منهجية خاصة في البحث. وهو بذلك تمرين صعب ومغامرة في حقول معرفية لا تزال حدود التمييز والمفاضلة بينها مبهمة متداخلة. لذلك جاء هذا البحث حافلاً بالتساؤلات حول خصائص الحركة الإسلامية ونصيبها من الحضور في المعاصرة وحول مستقبلها في ذات بقائها وفي دوام مفعولها وما يكون لها من فاعلية في تغيير ملامح الحاضر وإنشاء صفات المستقبل. والحقيقة أن الأبحاث الأربعة المعتمدة لم يتيسر لأصحابها أن يقدموا في أبحاثهم مواد الاجابة عن هذه التساؤلات. ولقد كانت ندوة القيروان أوصت بتخصيص المحور الرابع من محاور البحث لاستبانة فاعلية الصحوة ومبلغ تأثيرها في حاضر الأمة العربية وفي مستقبلها داعية إلى محاولة

الاجابة عن مدى اعتماد الحركة على برنامج مستقبلي بديل وعن مقدار تعويلها على استراتيجية معلومة لتغيير الواقع وبناء المجتمع الإسلامي القويم.

وما كان التساؤل مجدياً لذاته في مثل هذا التمرين الاستشرافي، بل كان لا بدّ من طلب المواد الصالحة للإجابة عن الاستفهامات المطروحة على الحركة وعلى المجتمع العربي في آنٍ واحد. وقد دعت هذه المحاولات إلى توسيع دائرة المراجع الفكرية المعتمدة عن الحركة الدينية بدءاً ببعض المراجع العربية ووصولاً الى مراجع أجنبية. وما كان يتيسر الاحاطة بجميع هاته المراجع، فذلك عمل طويل لم يكن بالإمكان انجازه في ما كان مضروباً لاتمام هذا البحث من آجال محدودة، ولم يكن البحث يهدف إلى أن يكون بديلاً من الأبحاث القطرية المقدمة في الأصل والمعروضة للمناقشة في ندوة تونس. بل كان يهدف إلى توسيع دائرة الاهتمامات التي يعنيها مبحث الحركة الإسلامية والتي كانت منطلق الأبحاث القطرية، ويسعى إلى تجاوز الخصائص القطرية لكل واحدة من الحركات المدروسة واستجلاء ما يجمع بينها من آيات التشارك في الاهتمام والتوجه. بذلك كان يطمع هذا البحث أن يحقق مقصده التأليفي وأن يخرج من حقول الدراسات الفرعية عن الصحوة في مصر والشام وفي المغرب وتونس إلى حقل الالتقاء والتناسق لبحث جامع للحركة الإسلامية في شمول انطباقها العربي.

تلك هي بعض ملامح هذا العمل وما هو إلا محاولة تمهيدية تسعى إلى توجيه العناية لدرس اجتماعية الحركة الدينية الإسلامية المعاصرة دراسة علمية متأنية، تكون ميدان تعاون والتقاء بين أصحاب الكفاءات العربية من أهل الاختصاصات المتعددة. فعسى أن تتطوع بعض الجامعات العربية والمنظمات العربية والإسلامية للثقافة والعلوم لانشاء هذه المبادرة العلمية ولتنظيم هذا الجهد البحثي وتمكين القائمين عليه من وسائل الانطلاق والاستمرار.

إنه من واجب العرفان أن أتوجه بالشكر إلى جامعة الأمم المتحدة وإلى ممثلها في اللجنة د. حسام عيسى وإلى سائر أعضاء اللجنة التوجيهية لمشروع المستقبلات العربية البديلة بما رضوا أن يدخلوه من مغامرة فكرية بترسيم مثل هذا البحث «الهامشي» بين أبحاث المشروع. فليست الأغراض العقائدية من الأغراض المألوفة في أدبيات الاستشراف المستقبلي، وهي أدبيات تكاد تكون محصورة في الأغراض الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويطيب لي أن أخص بالشكر د. اسماعيل صبري عبد الله الذي تتبع بعناية خاصة هذه المحاولة وبذل لها من إيمانه ونصحه ما أعان على المضي في طريقها الوعر. وأود كذلك أن أشمل بالثناء والتقدير د. ابراهيم سعد الدين المنسق المساعد للمشروع بما لم يبخل على هذا البحث من وقته وعنايته.

وما كانت لهذه الدراسات القطرية أن تتم ولا كان يتيسر عقد الندوتين في القيروان وتونس لولا المدد الذي جادت به الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي ولولا الرعاية اليقظة من جانب الأمين العام السابق للمنظمة الأستاذ الحبيب الشطي وهو يستحق جزيل الشكر من صاحب البحث

ومن أعضاء اللجنة التوجيهية، ويستحقه أعضاده في الأمانة العامة وفي الادارة العامة لصندوق التضامن الإسلامي.

ثم إن الحمد والثناء أولاً وآخراً للمولى سبحانه وتعالى الذي هدى لهذا العمل ويسَّر سبيله.

أولاً: مفهوم الصحوة الإسلامية وماهيتها

شاعت كلمة الصحوة في ما نكتبه عن أوضاعنا الاجتماعية والفكرية والسياسية، وفي ما يكتبه عنها غيرنا خارج الوطن العربي بغير اللغة العربية. وتعددت مدلولات الكلمة وحصل بين هذه المدلولات تضارب في المضمون والمقاصد.

١ ـ اللفظة وخصائص الدلالة

فهي تطلق على ظاهرة اجتماعية «تعتمد على الإسلام في توصيفها ونعتها، وتتخذ من الإسلام أداة تقييم لكل ما في المجتمع القائم». ذلك نعت د. محمد أحمد خلف الله في بحثه عن الصحوة الاخوانية في مصر، وهي في الواقع «تعمية وتغطية» لأن «الصحوة هي الثورة الإسلامية وتغيير الأوضاع بالقوة والجهاد». ويرى د. محمد الغزالي في تعليقه على بحث د. خلف الله «ان الصحوة كلمة جديدة شاعت بعد ثورة الخميني، وأنها إطلاق أجنبي، وكان المستعمل هو كلمة حركة أو فكرة». ويذهب د. عبد الله النفيسي في بحثه عن مستقبل الصحوة الإسلامية إلى أنها «حركة بناء ديني تزكية للفرد وتعبئة للجماعة، وهي حركة أصولية تجديدية وحركة تغيير اجتماعي تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع».

ولكن هذه الحركة لا تزيد في بحث د. شكري فيصل بعنوان «الصحوة بين الواقع والطموح» عن أن تكون مجرد تململ سطحي عارض «فلا هو موصول بالذات استبطاناً لها واستمداداً منها واغتناءً بها، ولا هو قادر على أن يكون موصولاً بما حوله من واقع حضاري محدث». وعلى العكس من هذه النظرة التقليلية تبدو الصحوة في أبحاث راشد الغنوشي في ثوب ميراث الأنبياء على أيدي رجال يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة «يقومون بمهمة تنقية الدين من الشوائب وتقديم الحلول لمشاكل العصر على ضوء مبادىء الدين»، وتبدو الظاهرة في بحث د. محمد عابد الجابري عن «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة» على أنها تجديد وامتداد لسلفية أصولية انبلجت في القرن الماضي، «وتقوم على الربط بين الاصلاح الديني والاصلاح السياسي، فهي سلفية جديدة ذات مضمون وطني ليبرالي، امتزجت فيها الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية». وتخرج الظاهرة من منازل التهميش والتقليل ومن مراتب التاريخ لتصبح في بحث د. عبد الباقي الهرماسي ظاهرة «إسلام مناضل» منتشر في الطبقات الاجتماعية الوسطى، يحاول التوفيق بين التنظير الفكري وبين الحركة النضالية وتحدوه ارادة الالتحام بمشاكل الطبقات العمالية والشعبية وينتهج سبيل منظمة جماهيرية «اختارت بصفة واضحة وقطعية المشاركة في المجتمع المدني والاندماج في الواقع المعاش». وترتفع الصحوة في بحث د. الحبيب الجنحاني في بحثه الخاص ببلاد الشام الى مرتبة «ثورة إسلامية «تتزعم حركة معارضة مسلمة تحت شعار الثورة الإسلامية»».

يرى الكثير من الكتاب المستعملين لكلمة الصحوة أنها قاصرة في الدلالة، ضيقة المدى، لا تفي بما في الظاهرة من صفات العمق والشمول والاستمرار. ذلك أن الشعور بالانتماء الديني والانتصار للدين لم يخفت في فترة من الزمان ثم أفاق ذات يوم، فيحق يومئذ نعته بأنه صحوة بعد سبات وانتعاش عقب غفلة. وإذا كانت مظاهر هذا الانتصار للدين قد ينالها الفتور والسكون، فما ذلك بدليل على أنها قد أصابها الوهن وقد ذهب بها النوم عن شاطىء الحضور واليقظة. فمن المعلوم في الاجتماعية الدينية أن التمسك بالدين يتعمق في الضمير الجماعي، كلما لاقى معارضة قائمة في منظومة من العوامل الداخلية أو الخارجية. وقد حصل ذلك في تاريخ المجتمع العربي مرات عدة، آخر شواهدها محنة الشعوب المغربية قاطبة في دينها ومحنة الشعب الجزائري بصورة أعمق على أيدي الاستعمار الأجنبي وفي عهد انتشاره في ربوع المغرب. فقد تصلب الشعور الجماهيري بالإسلام، ولاذ حتى بالاسلام الطرقي والصوفي، وتجذر التمسك بمظاهره، الأصلية منها وحتى الهامشية، على قدر حملات التبشير من جانب الكنيسة النصرانية وعلى نسبة محاولات التجنيس الثقافي والعرقي من جانب سلطات الاستعمار وبتأييد منه. فما تهمش ذلك الشعور الديني ولا غاب عن الوعي، بل بات شبيهاً في بعض الأقطار كالجزائر، بحارس الليل ساهراً متحفزاً، حتى إذا دخلت الحركات الوطنية في النضال التحريري وجدت في الشعور الديني من الطاقات الحاضرة ومن قوة الاستعداد للمعارضة والرد سندها الأقوى في استنفار العزائم وفي تطعيم المعركة بمفاهيم الثبات والاستمرار الحضاري. وهل كانت الحركات الدينية الاصلاحية في مصر على عهد الأئمة المصلحين أو عند قيام الحركات الاخوانية فيها أو قبل قيامها في ديار المغرب سوى حركات وطنية تغضب باسم الدين لما نال المجتمع المدني من انتهاكات، أولم تكن معارضة الحملات التبشيرية في مصر في مقدمة الدواعي التي حفزت حركة الاخوان على عهد حسن البنا، وحفزت الحركة الوطنية في تونس عند نشأة الحزب الدستوري؟ وهل ان ما يحدث في المجتمعات العربية في العقدين الأخيرين من حركية دينية عميقة هو مجرد صحوة دينية، هل تكفي هذه الكلمة في دلالتها الشعورية الضيقة وفي سطحية مداها الزمني لنعت التيارات الشاملة التي غدت تهز المجتمع العربي في بلاد الشام، ولوصف الثورة الناشئة التي تتعدد علاماتها من قطر عربي إلى آخر؟

لا تعدو الكلمة في نظر بعض الكتاب عن أن تكون: دسيسة أجنبية واردة من خارج المجال الثقافي الإسلامي - كما وصفها أحد المعقبين ان مأتاها غربي - لأن محتواها في الدين المسيحي هي صحوة كما وصفها د. حسن الترابي. وأنها أطلقت للتقليل من شأن هذا التحوّل الجذري في عمق المجتمع العربي، وللايهام بأن المقاصد المطلوبة من وراء هذا التحوّل مجرد مقاصد فكرية وجدانية، وأن المجتمع قد صحا وأفاق ولا حاجة به إلى مزيد من الجهد والاستنفار، وأن «الواقع جزء من القديم» كما يقول حسن حنفي في دراسته عن التراث والتجديد في أدبيات اليسار الإسلامي، وأن مماثلة ذلك القديم أقصى ما يحق طلبه في إنشاء المستقبل كما تقول به الفئات المحافظة من السلفية الأصولية، فيصبح لفظ الصحوة مقترناً بمعاني الفشل والاحباط وأبخس مراتب القناعة والقعود، واجترار التراث المنتقى، فيستمر استعمالها على مضض وحذر كبير.

ولعل مجاوزة اللفظ في ذاته والنظر في مضامينه وماهيته سيعين على التأليف بين الآراء وعلى

تجاوز الثنائيات والاختلافات بين مراتب الحصر والتضييق عند بعض الكتّاب إلى مراتب الشمول والانفتاح عند بعضهم الآخر.

٢ ـ ماهية الصحوة

أ ـ الصحوة واقع ومبادرة

أول ما تجدر الإشارة إليه أن الصحوة واقع حي، وليست وهماً مفتعلاً، ولا اجتراراً لماضٍ مجيد أو تفاؤلاً بمستقبل ممكن. فهي تسجيل لواقع مشهود نعاصره ونلمس دلالاته كل يوم في العديد من مجالات الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية لعصرنا هذا. فما يعتمل داخل المجتمعات الطلابية في عامة الجامعات العربية من توترات فكرية ومن مناظرات مذهبية ومنازعات عنيفة بين فئات الطلبة باسم الإسلام أو باسم اليسار، وما يعمر السجون ويشغل سجلات المحاكم من قضايا الحركات الإسلامية، وما تزخر به وسائل الاعلام العربية والأجنبية من أخبار ومن تحاليل عن الظاهرة الإسلامية، وما تؤول إليه المساجد في معظم الحواضر العربية من منابر دعائية لإسلام احتجاجي ـ كما يسميه د. عبد الباقي الهرماسي ـ وما تشهده بعض مدن الشام من مظاهر القتال والدمار والقصف. . . جميع ذلك من آيات حضور الصحوة الإسلامية في الواقع المعاش، حضوراً متزايداً متفاقماً يوماً بعد يوم. ولعل الأنظمة العربية أحق بالشهادة على هذا الحضور بما أصبح للحركات الإسلامية في مختلف البلاد العربية من وزن في الحياة الوطنية يجعل العناية برقابتها والاحتياط لتحركاتها والتيقظ لما يكون من مبادراتها من بين المشاغل الكبرى لأصحاب الحكم. إن الصحوة ظاهرة اجتماعية واقعية يزداد نصيبها من المبادرة في حاضر المجتمع العربي، بل قد تقفز إلى المرتبة الأولى في صنع التاريخ وتحتل الصدارة من بين العوامل الكبرى، كما حصل ذلك في مصر عند مقتل أنور السادات، وكما حصل بعد ذلك في السودان عند خلع جعفرالنميري .أوليست التجربة الايرانية القائمة على أساس إسلام المستضعفين، وما حققته من تغييرات جذرية في المنطقة العربية شرقيها وغربيها، وما لا تزال تمعن فيه من حرب ضروس في الخليج شاهداً آخر، على ما أصبح للإسلام من حضور ومبادرة في التاريخ المعاصر؟

ليست الصحوة الدينية فزاعة تحركها قلة مؤمنة مغتربة عن الواقع المعاصر، منفية في تصوراتها الماضوية لإسلام انتقائي ناصع، بل قد غدت اليوم حقيقة حاضرة في الواقع النخبوي والشعبي في المدن والقرى وفي الأرياف، وأصبحت عاملاً كبيراً من بين عوامل التغيير والمبادرة في المجتمع العربي. وما كانت هذه الصحوة الدينية جديرة بالعناية والدرس من جانب مشروع المستقبلات العربية البديلة إلا باعتبار هذا الواقع الصادق، وبما يتزايد من نصيبها في نحت ملامح هذا الواقع حاضراً وفي المستقبل المنظور. فهي بحق «حركة بناء ديني وتغيير اجتماعي عام» كما نعتها د. عبد الله النفيسي.

ب ـ انطباقها الاجتماعي

يختلف الباحثون حول مدى الانطباق الاجتماعي لظاهرة الصحوة الدينية، فيراها بعضهم

مقصورة على فئات النخبة من علماء وباحثين، تجمع بينهم سلفية أصولية أو متجددة، يعالجون قضايا فكرية نظرية تعنى في أهم محاورها بالعلاقة بين الدين والسياسة، يسعون في أقصى مطامحهم للربط بين التغييرات الاجتماعية وبين أصول الدين. فهو إسلام النخبة، من فوق الإسلام الشعبي وبمعزل عنه، وصحوتها صحوة «النواة الصلبة» كما يسميها د. عبد الباقي الهرماسي، وإسلام القلة المؤمنة، بمعزل عن إسلام العامة. وهي قلة عددها ضئيل «يشير إلى ضعف الحركة لا إلى قوتها» كما يرى ذلك د. يوسف القرضاوي، في ما أورده عنه د. محمد أحمد خلف الله معلقاً على ذلك بقوله: «إن المستقبل ليس في صالح الصحوة، بل سوف يكون على حسابها. وقد بدأ الانحسار».

وتغلب على أدبيات الصحوة نظرة معاكسة ترى أن الصحوة ظاهرة اجتماعية واسعة الانطباق عريضة الشمول تفيض من وراء النخبة القيادية وينتشر حضورها في الطبقات العمالية والطلابية العريضة وبين سكان القرى والأرياف. ولعل دراسة د. الحبيب الجنحاني عن الشام ودراسة د. عبد الباقي الهرماسي عن تونس تشهدان بأن الصحوة الدينية ظاهرة الطبقة الوسطى بين فئات المجتمع، وأنها خرجت عن دوائر النخبة العلمية وعن المؤسسات التقليدية الكبرى كالزيتونة والأزهر التي كان ينكر عليها حسن البنا بعدها عن العمل وقصورها عن «الربط بين الفكر الاسلامي وبين الواقع الملموس سياسياً واقتصادياً واجتماعياً».

وقد آلت الصحوة إلى عامل تجنيد شعبي واستنفار جماعي مطبوع بطابع «الالتزام السياسي» أحياناً، ويتحرك أحياناً أخرى بدوافع الثورة الشعبية المسلمة. وما كان للصحوة الإسلامية أن تلعب في مصر وفي سوريا وتونس هذا الدور البارز في الحياة الوطنية على فترات متلاحقة من التاريخ الحاضر، لو ظلت قابعة بركنها في المساجد والزوايا، بعيدة عن القوى الرائدة من فئات الشعب في المدارس والجامعات وفي ورشات العمل ومنتديات الحركة النقابية. ولعل هذا الطابع الشعبي المتزايد وهذا المدّ المنتشر في طلب المزيد من المؤيدين والأنصار هو من أبرز الصفات التي كسبتها ظاهرة الصحوة الإسلامية في العقود الأخيرة من هذا القرن، فأصبحت حركة جماهيرية تحسب لها الأنظمة حسابها، وتسعى الأحزاب الجماهيرية التقليدية إلى التحالف معها.

على أنه يجدر بنا أن نفرق بين هذا النوع من الشمولية الجديدة للصحوة في مدى انطباقها الاجتماعي وبين شمولية أخرى سلفية الطابع، وصفها د. محمد عابد الجابري في بحثه عن المغرب الأقصى عند الحديث عن الطرقية والصوفية المنتشرة بالمجتمع المغربي وما كان لأصحابها من صلات ولاء بالسلطان، يتخذ منهما سنداً للعرش ويستمد من ولائهما ومن ولاء علماء القرويين الشرعية الدينية المقررة للشرعية السياسية المستمدة من ولاء العشائر القبلية. وقد تفسد العلاقة بين العرش المغربي وبين إسلام الطرقية والصوفية، إذا أصبح السلطان يخشى نفوذ مشايخ الطرق ويرتاب في انضباط الاتباع والمريدين. كما حدث ذلك على عهد السلطان محمد بن عبد الله وابنه السلطان سليمان في خاتمة القرن الثامن عشر، فدعاهما إلى طلب التأييد البديل من خارج البلاد وإلى ربط التحالف مع السلفية الوهابية لمقاومة الخصوم من الداخل، وهم مشايخ الطرق، والخصوم من الخارج وهو الحكم العثماني المنتصب يومئذ في الجزائر. على أن هذا الإسلام الطرقي الصوفي - أياً كانت منزلته من السلطان - كان يمثل في المغرب الأقصى، ولعلّه لا يزال يمثل، ظاهرة صحوة دينية

تتمتع بقاعدة شعبية عريضة لـولاها مـا كان السلطان يعبأ في شأنها ويخـطب ودها، ويبتغي نصرتها لدعامة العرش.

عـلى أنها كانت شمـولية دينيـة الطابـع والمقاصـد، في حين أن الشمـولية المشـاهدة اليـوم هي سيـاسية الـطابع والمقـاصد. وفي حـين أن الأولى كانت ولا تـزال عامـلاً كبيراً من عـوامل المحـافظة والاستمـرار يتركـز جهدهـا على صيـانة القيم المـوروثة وعـلى إشاعـة السلوك التقليدي لـدى الاتباع والمريدين، نرى الشمولية المعاصرة تطمح أن تكون أداة تغيير سياسي وعامل تطويـر اجتماعي لاقـامة الدولة الإسلامية ولبناء المجتمع الإسلامي القويم «فلا يقتصر همّ أصحابها على الاجتهاد في القضايـا المستجدة والمصالح المرسلة، بل يعمدون إلى الخوض في الأصول والكبائر ويعالجـون قضايـا جوهـرية مثـل تحكيم الشريعة وتكفير المجتمع الجاهلي» وتنقلب الصحوة عندهم «لسان الإسلام المتهمش في عمق الوجدان الشعبي يروم أن يثبت وجوده الاجتماعي وأن ينتقم لنفسه» كما يرى ذلك د. عبد البـاقي الهرمـاسي. وما نحتـاج إلى التذكـير بأن الثـورة الايرانية هي ثورة المستضعفين من الجماهير الشعبيـة، وهي خير شـاهد وأقـواه على الـطابع الشمـولي الانقلابي الذي أصبحت تكتسيه الصحوة الدينية، عـلى ما في المثـال الايراني من خصـوصية تـاريخية تميزه عن تجارب المجتمعات العربية المعاصرة.

٣ ـ الخصائص الكبرى: خصائص السلوك والانتهاج السياسي

يترجح في الأدبيات المتعلقة بخصائص الصحوة الإسلامية أنها صنعت لنفسها قاعدة اجتماعيـة شعبية من جانبين اثنين: من جانب اعتمادها على التـديّن التقليدي الـراسخ في عـامة فئـات الشعب أولاً، ثم من جـانب أنّها حركـة شائعـة في الطبقـات الوسـطى من المجتمع العـربي شرقيه وغـربيه، ومستمدة من هذه الطبقة أنصارها المريدين وعدتها من الصفوة المفكرين، وقد دلّت تجارب الحركة في مصر وسوريا ثم في المغرب وتونس عـلى ما تتصف بـه هذه الـطبقة الـوسطى من حـركية ذاتيـة ومن استعداد لاستساغة عوامل التغيير بدرجة أسرع وأوسع من الطبقـات الموسرة ومن فئـات الاقطاعيـين والمترفين المائلين إلى الاستقرار والمحافظة. وقد انبعثت الحركة الإسلامية بمبادرة من القلة المؤمنـين من الـرواد المصلحين أمثـال حسن البـنا وابن بـاديس وعلال الفـاسي وخير الـدين، وقد حصلت هـذه المبادرة في الغالب خـارج الاطار القـانوني المؤسسي وأصبحت تقف من السلطة الممثلة لهـذا الإطـار موقف ضدية ومفاصلة، وتنصرف إلى الدعوة والتربية الأخلاقية في صفوف الشعب جاهـدة في كسب الأنصار وفي تكوين جيل من الأعوان المخلصين القادرين على نشر الدعوة وعلى الصبر على ما يستتبع الدعوة من امتحان.

والحق أن الحـركات الإسـلامية المعـبرة عن الصحوة الـدينية قـد نشأت وسط أزمـة حضاريـة استفحلت مظاهرها في عموم الأقطار العربيـة، وقد تـوالت على المجتمـع العربي الإسـلامي منظومـة متداخلة من التغيرات الداخلية والخارجية تمثلت أبرز مظاهـرها في الغـاء نظام الخـلافة، وفي فقـدان العديد من الأقطار العربيـة استقلالهـا في الحكم وتوهـين السلطة الوطنية ووقوعهـا في أوحال التبعيـة والاستكانة للحكم الأجنبي، ومن الطبيعي أن يكون التعلق بالخلافـة رمزاً لسيـادة الحكم الإسلامي

في مقدمة خصائص الحركة الاخوانية في مصر، وأن تحتل قضية حاكمية الله وتطبيق الشريعة المرتبة الأولى بين اهتمامات الجيل الأول من رواد الصحوة، فتقوم الدعوة لذلك على حساب الأنظمة القائمة وفي حملة من التشديد على الحكام المباشرين للسلطة ومن الاستنكار لخروجهم عن شريعة الإسلام ولخنوعهم واستكانتهم لاعداء الأمة والدين. وقد وصف د. يوسف القرضاوي موقف المسلم الملتزم من هؤلاء الحكام «إذ يراهم يسيرون في واد غير وادي الإسلام، يوالون من عادى الله ويعادون من والى الله... ولا يذكرون الإسلام إلا في الأعياد والمناسبات تمويهاً على شعوبهم وضحكاً على لحاهم»[1]. فيحكم عليهم بأنهم «متآمرون مع أعداء الإسلام على إجهاض الصحوة الإسلامية وضرب الحركة الإسلامية حتى لا تبلغ المسيرة غايتها ولا يؤتي الزرع أكله»[2]. وترى الحركة الإسلامية التونسية ـ كما ورد تحليل خصائصها في بحث د. الهرماسي ـ «ان ارتباط الأنظمة العربية بالمذاهب الغربية الرأسمالية والشيوعية يعني الفرار من الواقع الثقافي والاجتماعي ويؤول الى فشل النماذج ويؤدي الى ممارسة القمع وإلى تصلّب الأنظمة في وجه الحركة الإسلامية وفي وجه جميع نزعات الحرية» فيؤول إلى قيام ديكتاتورية سياسية وثقافية واقتصادية لا تلبث أن تحتمي بديكتاتورية عسكرية.

امتحنت معظم الأقطار العربية بمحنة الاستعمار الأجنبي وفقدت المجتمعات العربية على امتداد قرن كامل استقلالها السياسي وحريتها في تصريف شؤونها التربوية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية وفقاً لذاتيتها الحضارية واستجابة لحاجاتها الخاصة. فقام الترابط والتمازج بين الصحوة الدينية وبين الحركات الوطنية، وتطعمت الأحزاب السياسية بمعين التدين الشعبي في قوة صموده وفي قدرته الفائقة على توحيد الصفوف وتجنيد العزائم. كما اقتبست الصحوة الدينية من تعاملها مع القضايا الوطنية ممارسة لواقع المسلمين في حال تعايشهم داخل المجتمع المدني وفي حقيقة مصالحهم وحقوقهم، فكان ذلك المراس في داخل الحركات السلفية عاملاً يعينها على النزول من علياء أبراجها المثالية، وحافزاً على النقد الذاتي وعلى مراجعة الأحكام المعيارية المطلقة للتخلص من منافيها النظرية إلى الأرض الصلدة ودنيا العباد.

ولعل تجربة الحركة السلفية في المغرب الأقصى أفصح شاهد على هذا التفاعل الخصب بين الصحوة الدينية وبين الحركة الوطنية. يقول د. محمد عابد الجابري في وصف السلفية الجديدة ومضمونها الوطني الليبرالي: «... تحولت السلفية التقليدية الوهابية الطابع إلى سلفية وطنية مناضلة كوّنت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية وقدمت لهم الأساس الفكري العربي الإسلامي لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية... وبدلاً من قيام أحزاب وطنية ليبرالية منفصلة عن الحركة السلفية وموازية لها وأحياناً مصطدمة معها ـ كما حصل في المشرق ـ تحولت في المغرب الحركة السلفية ذاتها إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون».

تبيّن من تجارب العديد من الحركات الإسلامية أن ذلك التحالف كان قصير العمر وكان مبنياً على لبس مركب في موقف كل واحد من الطرفين من المجتمع المدني وفي تقدير منزلة الدين من البناء

---

(١) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، كتاب الامة، ٢ (الدوحة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٢ هـ)، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

الوطني الجديد وفي تعامله مع أمهات القضايا والتوجهات الفكرية المهيمنة على هذا البناء، فلم تلبث الأحزاب الوطنية أن غيرت موقفها تجاه الأنظمة الاستعمارية وما تمثله هاته الأنظمة من اختيارات مذهبية وما تصدر عنه من منظومة قيم. واختارت تلك الأحزاب أن تقيم مع هذه الأنظمة علاقات تفاوض وتحالف بديلة من علاقات الريبة والقطيعة السابقة وأن تخرج في ذلك من التجذر المذهبي ومن المراجع الأصولية إلى الواقعية السياسية. في حين بقيت الحركة الإسلامية وفية لمواقفها الأولى المبنية على الصلابة في الحكم وعلى الشمولية في الرفض والفصال. وما كانت الأحزاب الوطنية ترى في الأنظمة الاستعمارية السابقة إلاّ خصماً ظرفياً يجوز في يوم من الأيام التصالح معه بل قد يصبح التصالح حتمية سياسية تفرضها المصلحة الوطنية ذاتها. أما الحركة الإسلامية فقد كانت تحكم على تلك الانظمة بمنطق العداوة وترى التصالح معها خيانة قومية وتنكراً للقيم الثابتة وارتداداً عن السبيل القويمة، خصوصاً وأن من وراء تلك الأنظمة منظومة من المبادىء والقيم الحضارية مغايرة لمبادىء الإسلام ومناهضة له.

ان في تلك المفاصلة والافتراق مظهراً أولاً من مظاهر التجذر السياسي للحركة الإسلامية ومفترقاً للطرق بينها وبين الأحزاب الوطنية في ما تمثله من اختيارات. ولعل نقطة الفصال تكمن في تصور السياسة ومنزلتها في المجتمع المدني لدى كل من الطرفين. إذ يمكن أن نقول في صورة تقريبية وعلى قدر كبير من التعميم ان السياسة تغلب عليها لدى الأحزاب الوطنية في المجتمع المدني فنيات الأسباب الضامنة للنجاح ويخضع تصريفها لمنطق الممكن المقدور على تحقيقه وفقاً للوسائل المتاحة ولظروف البيئة التاريخية. فقد يقتضي منطق الممكن قدراً من «التسامح» مع المبادىء ودرجة من «المرونة» في التمسك بالأصول يفضيان إلى استساغة أسباب منكرة وإلى التنازل عن جزء من الأهداف المطلوبة. والسياسة هي عند الحركة الإسلامية المجال الواقعي لتطبيق مبدأ أن الإسلام دين ودولة ولتحقيق ارادة الله في الأرض إذ «ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ولبناء المجتمع المسلم الرشيد.

ويجوز القول إن المفاصلة الكبرى بين القيادات الوطنية وما اتخذته من أنظمة الحكم وبين الحركات الإسلامية إنما تتعلق بالموقف من المجتمع المدني في ذات كيانه وفي خاصية انفصاله عن المجتمع الديني. ومعلوم أن عملية التنظير والتأصيل التي قام بها عبد القادر عودة تكميلاً لفكر حسن البنا تقضي بأولوية الشريعة أولوية مطلقة على القانون الوضعي وبحتمية تطبيقها، لأن الشريعة «هي التي تصنع الجماعة أفراداً صالحين ودولة مثالية وعالماً مثالياً» وهي تمتاز على القوانين الوضعية «أصنام العصر الحاضر» التي يطيعها المسلمون في ما يغضب الله بثلاث ميزات جوهرية: «الكمال لسدّ حاجات المجتمع في كل زمان والسموّ فوق مستوى الجماعة والدوام مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة».

يشهد الواقع التاريخي أن الحركة الإسلامية أصيبت بخيبة أمل بالغة المرارة عندما رأت الأنظمة العربية تبني نظام الدولة وتسن التشريعات والقوانين على أساس التفريق بين أمور العقيدة التي «هي من خصائص الضمير الفردي» وبين شؤون المجتمع في عامة مصالحه، فتقيم مجتمعاً مدنياً على نمط المجتمع الغربي المستمد من تعاليم المسيح القاضية بالتمييز بين «ما هو لله وما هو لقيصر».

ومن مبادىء الفلسفة الأفريقية في تأكيدها المفرط على استقلالية الذات وعلى حرمة الفرد الصمد، وعلى أولوية حقوقه فوق حقوق الكافة.

الواقع أن سلوك الأنظمة العربية المعاصرة في نفي الدين عن شؤون الحياة وفي بناء مجتمع مدني محكوم بالقانون الوضعي قد قطع على الحركة الإسلامية أسباب التعاون مع الأنظمة الوطنية وأفسد عليها منطق الحوار واضطرها إلى المعارضة السياسية ومعاداة الأحزاب، ولقد طلبت حركة الاخوان في مصر ـ على عهد حسن البنا ـ حل الأحزاب، وكان زعيمها يستنكف من تكوين حزب إلى جانب أحزاب أخرى ويصر على اعتبار أنه الناطق باسم المجتمع كله وباسم المسلمين كافة.

ومما زاد القطيعة استفحالاً بين الأنظمة وبين الحركة الإسلامية ما عمدت اليه بعض الأنظمة من إجراءات وقوانين متضاربة مع أحكام الدين أو متجاهلة لها وما سوّلت لنفسها من اجتهادات فردية في حل نظام الأحباس وتعطيل مؤسسات التعليم الديني وفي الحدّ من تعدد الزوجات ومنافسة الجباية المدنية للزكاة وتقنين فريضة الحجّ بحسب امكانات الصرف من العملة. . . من أجل ذلك كان سيد قطب يرى أن الحكام المسلمين «كفار ما داموا يمارسون حياتهم على أن الحاكمية للبشر وليست لله». وأن المجتمع المسلم مجتمع كافر ما دام راضياً بحكم الدولة الكافرة، ويذهب اتباعه من جماعة «التكفير والهجرة» إلى أن النضال ضد الدولة الكافرة التي تحكم بغير ما أنزل الله وضد المجتمع الجاهلي «واجب ديني». ومعلوم أن حركة الاخوان في سوريا دخلت المعارضة المسلحة وأعلنت ثورة إسلامية شاملة عقب استلام حزب البعث للحكم عام ١٩٦٣ ورفضه التنصيص في الدستور على أن الاسلام دين الدولة وأنه دين رئيسها.

على أن هذا التطرف السلوكي في المواقف من المجتمع ومن نظام الحكم ليس ظاهرة مشتركة تتساوى في اتخاذها الحركات الإسلامية من بلد عربي إلى بلد غيره. فقد اختلفت الحركات الإسلامية الوطنية في ما تتخذه من مواقف سياسية في علاقاتها مع أنظمة الحكم القائمة، وذلك نتيجة لما تسلكه هذه الأنظمة من سلوك في تعاملها مع حركة الصحوة الدينية، وتباينت في مواقفها من الفئات الاجتماعية الكبرى كالشباب والنقابات، وأحزاب اليسار، فتغيرت بذلك نظرتها للواقع الاجتماعي، وأقلعت بعضها عن جانب الغلو والتطرف المترتب في كثير من الحالات عن الاغراق في المثالية المترفعة عن رداءة الواقع. ولعل حركة الاتجاه الإسلامي أبرز مثال على هذا التطور السلوكي المؤثر بدوره في الخصائص الفكرية وفي التوجهات النظرية. وقد بين د. عبد الباقي الهرماسي في بحثه أن الحركة الإسلامية في تونس ـ بالمقارنة مع سائر الحركات الإسلامية في الوطن العربي «قررت أن تعمل ضمن المجتمع المدني القائم وأن تكون طرفاً من بين أطراف آخرين معنيين بوقائع هذا المجتمع ومشكلاته، بالرغم من المقاومة الداخلية ومن الطموحات المتعجلة على مستوى القاعدة».

نستبين من هذه الخصائص السلوكية عناية الصحوة الدينية بالسياسة وحرصها على أن يكون للدين فيها الدور الأسمى، باعتبار ما يجب للدين في تصريف شؤون الأمة من أولوية المبادرة، والتيسير في مقدمة سائر عوامل التغيير المعتمدة. من أجل هذا الكلف بالسياسة كانت قضية الدولة ونظام الحكم في طليعة القضايا التي بادرت حركة الصحوة بمعالجتها من أول نشأتها، ولا تزال إلى

اليوم تنادي بأن «الإسلام دين ودولة وان هذا الدين ينشد إقامة حكومة إسلامية صادقة ولا يقبل الفوضى ولا يسمح للجماعة الإسلامية أن تبقى بلا إمام» ـ كما يقول د. خلف الله ـ ولقد اهتمت حركة الاخوان في مصر وسوريا بقضية الحكم وتحمست لاعادة نظام الخلافة بعد سقوطها، واعتنت بنوعية هذا الحكم في مستنداته الفكرية واتخذت من الأنظمة القائمة مواقف الحذر ثم المعارضة فالمقاومة الفدائية بسبب ابتعادها عن الشريعة وبسبب تقليدها للدول الغربية في إقامة المجتمع المدني المنفصل عن المجتمع الديني. ومن أجل ذلك تحالفت السلفية الأصولية في جميع البلاد العربية مع الحركات الوطنية لتخليص الأوطان من قيود الاستعمار وما يعنيه حكم المستعمرين من عقبة في وجه تحكيم الشريعة ومن تزييف للقيم الحضارية الإسلامية.

بهذه الخصائص السلوكية تتميز الصحوة الدينية بمختلف مكوناتها القطرية عن السلفية الأصولية التي ارتبطت مسانيدها التاريخية بمدرسة ابن تيمية، كما تتميز عن المدارس الاصلاحية التي قادت التجديد الفكري في الإسلام أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن على أيدي الأئمة المفكرين من أمثال الافغاني ومحمد عبده وخير الدين والكواكبي... ويرى رجال الصحوة أن الطابع الفكري متغلب على الطابع السلوكي في هذه المدارس الاصلاحية وفي تلك التيارات السلفية. وقد قال فيهم حسن البنا: «إنهم لم يكونوا جميعاً سوى مصلحين دينيين وأخلاقيين تنقصهم النظرة في شمول الإسلام» وإن «فشل الأزهر كان راجعاً إلى أنه أخرج متدينين يقرأون ويكتبون ولم يخرج قادة روحانيين».

الأمثلة كثيرة على ما عرفته الصحوة في مصر وسوريا وفي المغرب وتونس من آيات الالتزام السلوكي وسط ضروب المصاعب وشتى أصناف الامتحان، ومن الحركة العاملة على بناء المجتمع الإسلامي النظيف ومقاومة العراقيل القائمة في وجه هذا البناء داخل الوطن العربي وخارجه. وقد أوضحت دراسة د. محمد عابد الجابري فشل حركة العلماء القرويين بسبب استكانتهم للعرش وقبولهم بمنزلة الصنائع والأذناب في خدمته. وحصلت مثل هذه الاستقالة السلوكية في مصر وسوريا وفي تونس، وقعد رجال العلم عن أن يكونوا رجال التغيير. وقد وصف ذلك د. يوسف القرضاوي فقال عنهم: «إنهم في موضع الاتهام لأنهم يمالئون الحاكم رغم علمهم بأنه لا يحكم بما أنزل الله، وهم لم يكتفوا بأن يسكتوا عن أن يقولوا للظالم: يا ظالم، بل قالوا له ما أعدلك وما أعظمك أيها البطل»[3]. وقد ذكر د. الحبيب الجنحاني أن «مدارس الاصلاح كانت ـ في رأي قادة الاخوان ـ محاولات تجديدية حققت الكثير في المستوى الفكري الديني، ولكنها كانت بعيدة عن العمل وعن الربط بين الفكر الإسلامي وبين الواقع الملموس سياسياً واقتصادياً واجتماعياً».

٤ ـ وسائل الحركة الإسلامية المعاصرة

اختارت الصحوة الدينية أن تكون حركة اجتماعية لا مدرسة اجتهاد نظري فحسب، وأن تعطي الأولوية لهدف التغيير الاجتماعي على هدف الاجتهاد الفكري. بل قل إن هذا الاجتهاد مطبوع بالنزعة الغائية، غائية واقعية، وحريص على أن يستجيب لمقتضيات الحركية ولمقصد التغيير.

---

(٣) المصدر نفسه.

من أجل ذلك كانت لجدلية الوسائل منزلة كبرى في تفكير الصحوة، بل إن موقف الأنظمة العربية وموقف التيارات الفكرية من حركة الصحوة يتركز على نوعية الوسائل المختارة في شمولية تصنيفها وفي طرائق توظيفها ووتائرها الزمنية، قدر ما يتعلق بنوعية الأهداف وبخصائص المضمون. وتحتل أداة التغيير المستعملة في استراتيجية الصحوة المنزلة الأولى في الاعتبار من جانب الحركة الإسلامية ذاتها كما يتوجه اليها أكبر قسط من الاتهام من جانب خصومها. «فيما هي أداة التغيير: القوة والاكراه أم الحرية والاقناع» ذلك ما يتساءل به د. راشد الغنوشي في بحث بعنوان «الحركة الإسلامية والتحديث». وإذا كان الوصول إلى الحكم وسيلة التغيير الكبرى، وكانت إقامة الحكومة الإسلامية منطلق السعي إلى إنشاء المجتمع الإسلامي القويم، فأي الطرق أفضل للوصول الى الحكم: الحل الديمقراطي عن طريق ترشيد المجتمع وتحفيزه، عبر تربية الأفراد، تربية إسلامية دينية وسياسية، على غرار ما اختارته الحركة التونسية من سلوك، أم الحل الاجتماعي القائم على تركيز مؤسسات البرّ والتضامن والمرحمة بين فئات المجتمع، أم هو الحل الثوري وإقامة العنف الديني في وجه العنف الرسمي والرضى بالحكم العسكري؟ لا يدور الاختيار فحسب حول مرحلية الانجاز بين الزمانية الطويلة الواجبة للحل التربوي السلمي وبين الزمانية القصيرة في الحل الفوري، بل يتركز أيضاً على جدلية التغيير. هل يقوم على المبدأ القرآني الذي يجعل تغيير الفرد في ذات نفسه هو الطريق القويم لتغيير الأمة، مما يدعو إلى اتخاذ منهجية ديمقراطية تؤمن بقيمة الذات، كل ذات فردية، وبقدرة الإنسان التأسيسية وكفاءته الانشائية في عملية البناء الاجتماعي، وهو ما يدعو الغنوشي إلى القول بأن «النضال من أجل الإسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم» وقد رفضت الحركة الإسلامية التونسية من أجل ذلك «نخبوية النواة الصلبة على منهج سيد قطب، أو القلة المؤمنة على مذهب عبد السلام خراج، وذلك لفائدة المشاركة الشعبية». ويضيف الغنوشي في هذا الصدد «خطأ كبير ارتكبه حسن البنا وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصياً على المجتمع وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيته من قوة الحجة واقناع الجماهير».

يقابل هذه النظرة الجماهيرية للتغيير العلني المفتوح المتدرج في الزمن، استراتيجية التغيير الفوري الذي يقفز فوق المراحل ويتعجل الهدف ويعوّل على العنف الديني رداً على العنف الرسمي، وهي طريقة اتخذت الجهاد وسيلة امتلاك السلطة يأساً من فاعلية الحكمة والموعظة، كما يشير إلى ذلك بحث د. أحمد خلف الله عن الحركة الاخوانية في مصر، التي تؤمن بأن «تغيير المنكر باليد ـ أي بالقوة المادية ـ واجب لا يسقط إلا بالعجز عنه، وليس هناك منكر أكبر من استحلال الحكم بغير ما أنزل الله فالقوة أضمن طريق لاحقاق الحق والجهاد لاقامة الحكم الإسلامي فريضة على المسلمين». وتبين من بحث د. الجنحاني مدى تعويل الحركة الإسلامية في الشام على طريقة القوة والعنف.

يشهد الواقع في التجارب الوطنية لحركة الصحوة أن جدلية الوسائل لا تنحصر داخل الثنائية التقابلية بين العنف والاقناع ولا بين مدلولها من الثقة في كفاءة الفرد الانشائية أو في الريبة من هذه الكفاءة. الواقع أن الحركات الإسلامية قد سلكت سبيلاً تأليفية جمعت بين وسائل الوعظ والارشاد لتربية الفرد، وبين أعمال البر والتعاون والمرحمة لإرساء منطق التضامن بين فئات المجتمع، وبين الدعاية السياسية والتربية العسكرية لترويض الأنصار على المقاومة ومجابهة البلايا والخوض معارك الجهاد عند الاقتضاء. وقد فصّل بحث د. خلف الله مختلف هذه الوسائل في نظر الاخوان المسلمين

في مصر، مبيناً أنهم كانوا يعتبرون أداة الوعظ والارشاد «غير كافية لتحقيق الأهداف، لأن تأثيرهـا محصور في رواد المساجد. أما الملاحدة والأباحيون وحملة الأفكار الهدامة والعقائد الضالة فإنهم لا يحضرون أماكن الـوعظ. . لذلـك فـإن تغيير الجـماعات بتبـديل مفـاهيمها وقيمهـا وتقاليـدها وقـوانينها أمـر فوق قـدرة الوعظ. . .» كـذلـك الشـأن في خصوص أداة الخدمات الاجتماعية. فهي في نظر الحـركة المصريـة «أداة ذات مفعول جـزئي محصور، ومن الخطأ النظر إلى النواحي الاجتماعية مفصولة عن جوانب المجتمع الأخرى».

وإذا كانت جميع الحركات الإسلامية قد أخذت بوسيلةالخدمات الاجتماعية، من بنـاء المساجـد والمدارس والملاجىء ومن إنشاء جمعيات البر والاحسان فقد فعلت ذلك للدلالة على قدرتها الموضوعية في ايجـاد المؤسسات التي تقسّط الحكومات في انشائهـا، ولـوضـع المؤسسـات البـديلة من انجـازات الحكومة، فتصبح معاقل للحركة وشاهـداً على تمـايزهـا وانفصالهـا. وقد كـانت جميع هـذه الوسـائل التربوية والاجتماعية من جانب الحركة ظاهرة تمييـز سياسي بـالنسبة الى معـالم المجتمع المـدني وعنوان الخصوصية الاستقلالية. حتى لكأن الحركة الإسلامية أصبحت تشكل جـزيرة اعـتزال وسط المجتمع المـدني ونواة استقـطاب للفئات النـاشطة كـالشباب والعمال. وقد لاحظ د. عبـد اللهّ النفيسي هذه النزعة الاعتزالية وحذر منها ودعا إلى نبذها: «ينبغي على الصحـوة أن تتأصـل وتتأهـل وتتجذر سيـاسياً وذلـك بانخراطها في العمل السياسي والتحرك في ساحته وإلا تبقى منعزلة في لبوس الحركة الدينية المترفعـة عن العمل السيـاسي ومتطلباتـه، وبعدم الاكتفـاء بالمنـاداة بالـدولة الإسـلامية التي لم تهبط من السـماء في يثرب ولن تهبط اليـوم من السماء ولا غداً».

إذا كانت وسائل الوعظ والارشاد والتربية السياسية والدينية ووسائل الخدمات الاجتماعية تتمتع بالشرعية الـدينية الـواضحة التي يصعب عـلى السلط المدنيـة انكارهـا، فليس الأمر عـلى مثال هـذا الاجماع بالنسبة إلى وسيلة الجهاد والنضال الفدائي، فإنها موضع نقد واستنكار لا من جانب الأنظمة وحدها بل أيضاً من جانب شرائح عـريضة من الـرأي العام المسلم الـذي يؤمن بما في الإسـلام من مبادىء التسامح وحرية المعتقد وعدم الاكراه على الدين، ومن وجوب طاعة أولي الأمر والحرص على وحدة الأمة وتجنب دواعي الفرقة بين المسلمين. من أجل ذلك كـانت قيادات الحـركة الإسـلامية لا ترى اللجوء إلى النضـال المسلح إلا في حالـة الردّ عـلى حملات القمـع والارهاب المسلطة عليهـا من جانب الأنظمة العربية. وحتى في هاته الحالة احتاجت الصحوة إلى ذريعة تكفير هذه الحكومات حتى يصبح قتالها مشروعاً من وجهة نظر الفقه الديني، فيحق استباحة دماء أصحابهـا، كما استبـاح رجال الحكم دماء الأبرياء من قادة الحركة الاخوانية في مصر والشام.

روى د. القرضاوي أن أحد الدعاة الاسلامية سئل: «كيف تتصور قيام حكم راشد؟ فأجاب: بواحد من طـريقين: إمـا أن ينتقل الايمـان إلى قلوب الحاكمـين وإما أن ينتقـل الحكم إلى أيدي المؤمـنين». ولعل الحـركات الإسلامية في الشرق قد اختارت أن تعجل بنقل الحكم إلى أيدي المؤمنين يأساً من دخول الايمان إلى قلوب الحاكمين. وما من شك في أن وسيلة العنف في مـوضوعيـة ممارستهـا من جانب بعض الحركات الإسلامية وفي منـطق تبريـرها قـد أدخلت على الحيـاة السياسيـة في البلاد العـربية عنصـراً بارزاً من عناصر التوتر في العلاقات الاجتماعية وعلى الحوار بين التيارات الفكريـة مقياسـاً جديـداً من مقاييس التفاوض، وأن في أحداث الجامعات الطلابية شـاهداً بينـاً على تحـوّل التفاوض عن قـاعدة المنـاظرة

الفكرية إلى ظاهرة تصادمية تقيم الحوار على حجم القوة والعدد والمبادرة مكان قوة البرهان ومنطق الاقناع. ومن أبرز آثار جدلية العنف في الجموع الطلابية انقراض الفئات الهامشية الوسطى وانحصار التفاوض والتصادم بين تيارين كبيرين فقط تيار الاسلاميين وتيار اليساريين.

وإذا كنا لا نفرق بين الوسائل وبين المضمون إلا بسبب مرحلية التحليل فإنا نؤمن ـ مع ذلك ـ أن جدلية الوسائل المتبعة من جانب الحركات الإسلامية وخاصة وسيلة العنف قد جرتها إلى مسالك الغلو والشطط في نظر المجتمع وفي أنظار فئات معتدلة من الأنصار، خرجت عن سبل التجذر المذهبي وعن القطيعة الاجتماعية ورفضت الاعانة على ما تعتبره فتنة ولا ترى فيه جهاداً شرعياً.

واعتقادي أن هذا الفصال وذاك التجذر ظاهرة سلوكية تعزى إلى نوعية الاسباب المختارة من جانب حركة الصحوة أكثر ما تعزى إلى الاختيارات الفكرية أو نوعية المضمون التي تنادي بها الصحوة وتعمل على إرسائها في المجتمع.

٥ ـ ظاهرة الغلو والتطرف

صحيح ما كتبه د. يوسف القرضاوي «أن كثيراً من تصرفاتنا هي التي دفعت الشباب دفعاً الى ما نسميه التطرف. فنحن ندعي الاسلام ولا نعمل به، ونقرأ القرآن ولا نطبق أحكامه، ونزعم حب الرسول (ص) ولا نتبع سنته، ونسجّل في دساتيرنا أن دين الدولة هو الاسلام ولكننا لا نعطيه حقه في الحكم والتشريف والتوجيه». واذا كان الشباب «قد ضاق ذرعاً بنفاقنا وتناقضاتنا» فليست هذه التناقضات أمراً جديداً خاصاً بجيلنا، فما الذي دعا شباب اليوم بالذات أن يسلك مسالك التطرف والغلو؟ وإذا كان من الصواب كذلك أن الشباب قد فقد الثقة في المؤسسات الدينية وبمن فيها وعلى رأسها من رجال، فليس ذلك بالأمر المستحدث في تقويم الزيتونة والأزهر والقرويين، بل هي حالة موروثة من أجيال، فما الذي جعل الكأس تطفح بالعنف على أيدي هذا الجيل وفي نطاق حركة الصحوة الاسلامية المعاصرة؟ قد يكون التأويل الصحيح بحاجة الى فجوة تاريخية تتميز فيها عن بعضها العوامل الأصلية والعوامل العرضية، وتتغربل الثوابت القارة عن الأعراض الزائلة. وقد يجوز القول بأن التطرف السلوكي من جانب بعض الحركات الاسلامية إنما هو نتيجة لتضافر عوامل عدة وتزامنها. فهي من جانب أول الاجابة الوجودية على الضغط الناتج عن اشتداد عناصر الأزمة الجائمة على صدر المجتمع العربي، وعلى أكثر فئاته حساسية وهي فئة الشباب، وهي من جانب ثان صرخة ـ كما يسميها حسن حنفي ـ معبرة عن خيبة الأمل العميقة وعن اليأس في حصول التغيير المنشود بالوسائل السلمية والطرق «المهذبة» على أيدي السلط الحاكمة، وهي قد تنكرت للدين بعد أن اتخذته مطية للفوز بالحكم وعلى أيدي النخب من علماء الدين ورجالاته الذين قعد بهم الخوف عن نصرة الدين، وشدتهم الى الأنظمة القائمة مصالحهم الشخصية فجعلت منهم سدنة الحكم وخدامه المطيعين.

وقد عدد القرضاوي مظاهر التطرف فذكر التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالآخرين وغلق باب الحوار، ثم ذكر الزام جمهور الناس بما لم يلزمهم به الله، كالمحاسبة على السنن والنوافل كأنها فرائض، وذكر التشديد في غير محله والغلظة والخشونة والفظاظة في الدعوة للدين. وذكر سوء الظن

بالناس والسقوط في هاوية التكفير، وهي كلها مظاهر سلوكية لا تتعلق بأصول الدين الا من جانب عرضي وبصورة هامشية. ومعلوم أن بذور التطرف والغلو قد بذرت من عهد الخوارج في الجيل الأول من صحابة رسول الله، اذ أعلن الخوارج عن تكفير الإمام علي بعد قبوله التحكيم، وعهدوا الى واحد منهم بقتله، وقالوا بتكفير مرتكب الكبائر، كما قال المعتزلة بجواز الخروج عن الامام الجائر، وشرعية مقاتلته. وهي ظاهرة آخذة في التراجع والانقراض حسب رأي بعض المفكرين من رجال الصحوة، من أمثال النفيسي والقرضاوي والغنوشي. ويقول القرضاوي: «إن الجماعات المصرية كان يغلب عليها التطرف في سنوات نشأتها الأولى ثم أخذت تنحو نحو الاعتدال والوسطية في سنواتها الأخيرة بفضل كثير من المفكرين والدعاة المعتدلين». ويؤكد النفيسي على وجوب «انخراط الصحوة في العمل السياسي والتحرك في ساحته» ووجوب التأكيد على البعد الاجتماعي في الإسلام وما يترتب عنه من الانحياز الدائم للجماهير المستضعفة المعوزة والمظلومة في أرجاء العالم الاسلامي. من أجل ذلك يدعو د. شكري فيصل الى أن تعلن الحركة الاسلامية «انها لا تتطلع الى سلطة أو حكم، ولا تسابق أصحاب السلطة، فإن هدف الصحوة ليس الحكم ولكن المجتمع، وليس هدفها النظام بل روح النظام». ويرى الغنوشي أن الحركة الاسلامية «تعترف بالشرعية القانونية للدولة على اعتبار انها مختارة من الشعب، ولا تعترف لها بالشرعية الدينية ما دامت لا تحكم بالاسلام».

من الصعب التكهن اليوم بما تؤول اليه ظاهرة التطرف والعنف داخل الحركة الاسلامية وعلى أطرافها، ولا تزال حوادثها تعصف بالحياة السياسية العربية فتتوالى محاولات الاغتيال للرؤساء والقادة يفشل بعضها وينجح بعضها الآخر، وتتكرر المحاكمات الجماعية لأنصار الحركة ويتجدد الحكم بالإعدام وتقتيل الجماهير المدنية الآمنة ببعض المدن العربية باسم قانون المجتمع المدني وبعنوان الردع لتطرف الحركات الاسلامية.

٦ ـ الخصائص النظرية للصحوة

انه من الانصاف الاقرار بأن حركة الصحوة الدينية المعاصرة مدينة بزادها من النظريات الفكرية لاعلام الاصلاح الاسلامي من أمثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ومحمد اقبال وابن باديس وخير الدين، وأنها لم تخرج عن نهج هؤلاء الرواد في ما كان لها ولهم من محاور العناية. ولقد اقتفى أعلام الصحوة آثار أولئك المصلحين واقتبسوا من أهدافهم السياسية والثقافية الرامية الى إعادة بناء التنظيم السياسي على أساس أحكام الشريعة والى مكافحة المذاهب الطبيعية المادية الآتية من الغرب، وأخذوا بآرائهم في العودة الى التمسك بالنص ونبذ التعصب المذهبي وانكار البدع وفي تحرير الفكر من التقليد والرجوع به الى منابعه الأولى.

ولعل الطابع المشترك بين المدرسة الاصلاحية ومدرسة الصحوة يكمن في تجديد النظرة وتحديد الموقف بالقياس للغرب وللتراث المعتقدي والحضاري وتجاه الواقع العربي المعاش في مختلف مظاهره الدستورية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

أ ـ النظرة الى الغرب

إذا كانت هاته النظرة مؤسسة على رفض التغريب وعلى استنكار سلوك الاقتداء بالمجتمعات الغربية اقتداء يفضي الى الاستلاب وفقدان الذاتية، فإن الموقف لم يبلغ في أدبيات المصلحين ولا أهل الصحوة الى حد التطرف ونبذ الحضارة الفكرية الغربية برمتها. بل إنه موقف قائم على التمييز بين مبادىء المذهب الطبيعي الجاحد لمنزلة الوحي والداعي الى نبذ الايمان والى التحرر من القيود الأخلاقية، وبين مكاسب الغرب في باب العلوم الدقيقة والتقنيات التطبيقية وفي ميدان التنظيم السياسي والتصرف الاقتصادي والاجتماعي المؤسس على مبادىء الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية وحرمة الذات البشرية. ولقد كان معظم الرواد المصلحين يدعون الى الاستفادة من هذه المكاسب الحضارية الغربية. يقول الغنوشي: «ليس في تنظيمات الغرب الادارية والسياسية وفي علومه الاجتماعية ما يمكن أن نحرره من إطاره المادي ونضعه في سياق حضاري اسلامي» وإن الصحوة لمتوافقة مع مدرسة المصلحين في الدعوة الى الحذر من المواقف الوجدانية تجاه الحضارة الغربية ومن الافراط في تحقيرها ونبذها أو في التعلق بها وفي رغبة الاندماج فيها حتى ولو أدّى ذلك الى الانسلاخ من الانتساب الحضاري، كما دعا اليه الفيلسوف زكي نجيب محمود في كتابه شروق من الغرب اذ كتب «الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا الى الدنيا... الجواب الواحد الواضح هو أن تكون مصر قطعة من أوروبا كما أراد لها اسماعيل...».

قد يذهب التأثر بالغرب الى مثل هذا الانتحار الثقافي، كما بيّن ذلك الاستاذ محسن الميلي في كتابه عن ظاهرة اليسار الاسلامي «فهناك التغريب الذي هو بمثابة نفي الذات والتاريخ في مقابل صياغة ذات على الشاكلة الغربية... إن هذا التأثر بالآخر والتودّد اليه جعل حسن حنفي يستنكف من استعمال مصطلحات القرآن ليستبدلها بألفاظ يقبلها الآخرون، كما استنكف من العودة الى النصوص، لأن الآخرين من غير المسلمين لا يرتضونها». وهل يخرج هذا الرأي عما كتبه جمال الدين الأفغاني قبل مائة وخمسين سنة تقريباً أنه «علمتنا التجارب بأن المقلدين من كل أمة المتنحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء اليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل ويكونون، بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم... ويصير أولئك طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم».

يجنح التفكير الاصلاحي الى الاعتدال في تحديد الموقف من المغرب، خصوصاً بعد أن انحسرت مظاهر الاحتلال الاستعماري عن معظم الأقطار العربية وأصبح رجال الصحوة يدعون الى الاستفادة من الواقع العالمي بكل مكوناته والى توظيف جميع مكاسب الحضارة الانسانية في تجديد بناء المجتمع الاسلامي. ويحذّر الغنوشي من تحقير حضارة الغرب فيتساءل «اذا كان الغرب سلسلة من الأخطاء فكيف استطاع أن يفرض هيمنته قروناً طويلة على العالم؟». ذلك ان المواقف الوجدانية المفضية الى كراهية الغرب أو الى رغبة الفناء في ذاته، هي ـ في نظر الصحوة ـ مواقف تلفيقية مطبوعة بطابع الاطلاق، لا تأخذ بالتمييز بين ما يكون في حضارة الغرب جديراً بالاقتباس وما هو جدير بالرفض، ولا تجتهد في استبانة القيم المعينة على نهضة المجتمع الاسلامي من التي تزيد في تعطيله وتعويقه. لذلك كانت الصحوة تدعو الى تجديد الموقف من الحضارة الغربية، وترى أن ذلك يستوجب مراجعة النظرة الى بعض معالم التراث الحضاري الاسلامي اذ ان آية الانفصال الكبرى عن الغرب إنما تقاس بمقدار

الحضور في المعاصرة. ولا ينكر رجال الصحوة ما أكده رواد الإصلاح قبلهم من أن المجتمع الاسلامي ينزل من المعاصرة منزلة هامشية، وأن مشاركته ضعيفة في صنع المستقبل، مستقبله الخاص فضلاً عن مستقبل المجموعة الانسانية، ولا شك في أن ما آلت إليه شؤون هذه المجموعة من تزايد الترابط المصيري بين يدي التحديات الكبرى يشكل عامل تأكيد لهذه المنزلة الهامشية، ويعمق لدى فئات عريضة في المجتمع العربي مشاعر الاستنقاص ونزعات الفرار من الذاتية، ويحمل على الاعتقاد بأن خصائص هذه الذاتية هي المسؤولة وحدها عن المنزلة الوضيعة. لذلك ينعكس الموقف تجاه الغرب على الموقف من التراث ويصبح الاسلام علة التخلف في تعاليمه ذاتها وعائقاً عن التقدم. وترتبط جدلية النهضة بوجوب تحوير الاسلام تحويراً عميقاً في مراجعه الفكرية بل وحتى بالتخلي عنه جملة واحدة كما دعت الى ذلك التيارات الماركسية وقالت بمثله بعض نزعات اليسار الاسلامي.

ب ـ الموقف من التراث

تحيط بكلمة التراث التباسات عديدة تتعلق بمدلولها وبمدى إطلاقها. وإذا كان لا بدّ للصحوة من تحديد فهمها للتراث على غرار ما فعل رجال الاصلاح من قبل، فهل يعني ذلك مراجعة الثوابت والأصول من عناصر الاسلام ـ الدين أم تقتصر المراجعة على الاسلام ـ التاريخ أو على الاسلام في مدلوله الحضاري. ليس من السهل التمييز بين هذه الحقول المعرفية، لما في مفهوم الاسلام من الشمولية المؤسسة لوحدته الأساسية: وحدة في الموضوعات ووحدة في البناء الفكري وتأليف وتكامل بين مقاصد الوحي. وقديماً أثبت إبن رشد فساد النظرة التبعيضية التي لا تشفع عملية التحليل للمظاهر بعملية التأليف بين أجزائها.

ولعل الحركات الاسلامية المعاصرة تتمايز بينها ـ في ما تتمايز به من الخصائص السلوكية والنظرية ـ بما لها من قابلية التفريق بين عناصر التراث الثابتة وعناصره المتغيرة وبالمقاييس المعتمدة لتمييز الأصول من الانتاج الحضاري واجتهاد المسلمين. ويرى د. محمد أحمد خلف الله في تحليله لمفهوم الاسلام كأداة توصيف أن الصحوة تخلط بين المفهومين، مفهوم الدين المتأتي من الوحي الواجب التقديس والإلزام ومفهوم الانتاج الحضاري الذي لا يكون مقدساً وتكون درجة الإلزام فيه «مقدرة بمقدار ما يحقق من مصلحة عامة». فيرى أن الصحوة تعطي للاسلام ـ الحضارة الحقوق نفسها التي تعطيها للدين الصادر عن الحق سبحانه. ويستخلص ثلاثة استنتاجات مهمة من هذا التصنيف، أولها «ان استخدام القوة في تغيير الأبنية التنظيمية ليس من الاسلام ـ الدين... وقد يكون من الاسلام ـ الحضارة، وأن سبيل الاسلام ـ الدين الى التغيير هو الجدل بالتي هي أحسن وهو الحوار بالحكمة والموعظة والاقناع عن سبيل العقل»، والاستنتاج الثاني «ان الخلافة كنظام حكم نظام مدني وليس نظاماً دينياً بحال. وقد جاء نتيجة إجتهاد الفكر البشري، ويستمد سلطته من الناس... ومن حق أهل الاجتهاد أن يدخلوا على هذا النظام من التغييرات ما يرون فيه المصلحة». أما الاستنتاج الثالث فيقرر أن «المطلوب من الجماعات الدينية هو ما كان مطلوباً من الأنبياء: تبليغ الرسالة ودعوة الناس الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة. وأنه ليس من حق الصحوة أن تلزم الناس في عصرنا هذا بكل ما جاء عن اجتهادات العقل البشري من تشريعات في باب المعاملات، من حيث ان القضية هنا قضية المصلحة العامة التي يقول علماء الأصول فيها: أن المصالح تتغير بتغير الزمان، وهي أساس التشريع، وكل تشريع لدفع ضرر أو

لجلب مصلحة لا يكون دافع تكفير بأي حال».

هذا ما يبعدنا كثيراً عن موقف عبد القادر عودة القائل بأن الشريعة الاسلامية هي «الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء». فهل ان الشريعة نظام جاهز للتطبيق - كما يرى ذلك معظم الاخوان في مصر والشام - وانه لا بدّ من تطوير المجتمع ليصبح قادراً على استساغة الشريعة، وتطبيق أحكامها «إذ ان الحلول الاسلامية لا تفيد الا في مجتمع اسلامي» كما يقول سيد قطب، أم أن الشريعة غير جاهزة للتطبيق على ما هي عليه وبما آل اليه المجتمع المعاصر وأننا نحتاج الى تجديد أساسي والى فهم اسلامي معاصر والى صياغة سياسية في إطار برنامج سياسي، كما يعترف بذلك الغنوشي.

ولعل قبول مبدأ النقد الذاتي والاتفاق على استئناف الاجتهاد في تمحيص التراث وتنظيره بالواقع هو من بين الخصائص الفكرية البارزة لحركة الصحوة الاسلامية تجدد به مسعى الرواد المصلحين. فكان من مزايا هذا الاجتهاد التخلي عن التعامل المعياري مع التراث والاقلاع عن تقليده تقليداً كلياً وعن قاعدة الالتزام به من دون تمحيص ولا نقد، وقبول حق الاختلاف في ما يجوز فيه الاختلاف من دون أن يفضي ذلك الى تكفير المخالف ومن دون أن يصطحب بعقدة تأثيم، كما كان الشأن عند الأجيال القريبة الماضية بما أدخلته على العقيدة من بدع التقديس للأضرحة والتوسط بالأولياء والالتزام بالطرقية والتمسك بمبدأ التوسل. ولا شك أن التفكير الديني بفضل اجتهادات الحركة الاسلامية المعاصرة قد أصبح أكثر وضوحاً وأنصع نقاوة في تصور التراث وفي توظيف هذا التصور توظيفاً سلوكياً يخرج به من ثنائية التقديس والتحقير وينجو به من ضبابية المثالية التجريدية التي كانت تخرج بالتراث من مقاييس الزمانية وتنفيه في موطن خيالي بعيداً عن واقع المجتمع الاسلامي «حتى لكأن الدعاة المسلمين ينادونه من مكان بعيد». حسب عبارة الغنوشي. بذلك يعود المقياس الزماني الى أصول التفكير في التراث وينجو التجذر في المعاصرة ومراعاة الواقع التاريخي من التضارب مع هذا التراث ومن تهمة التنكر لقيمته. بل يصبح الفهم الايجابي للمعاصرة حافزاً على الايمان بوجوب الربط بينها وبين التراث، والا كان الفهم هروباً من الذات وبتراً لسند الحضارة. لذلك يتساءل الغنوشي: «إن التحدي الخطير هو: هل نستطيع أن نعيش في العالم الحديث محافظين على إسلامنا. وكيف نستطيع أن نروض عصرنا وأن نصب ثقافة العصر في اطار الاسلام». ويرى «أن التدين السلفي الاخواني قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أي لحساب العقلانية ضد التعامل المثالي والتاريخي مع الاسلام».

ج - النظرة الى الواقع

أولى عقبات النظر الى الواقع هي جحده في ذاته وردّه جملة واحدة. وقد حصل ذلك في تقدير بعض الحركات الاسلامية نتيجة لما يقوم عليه التقدير من تنظير الواقع بالنموذج المعياري الطاغي على التفكير. فهي نظرة من بصر أقام التراث غشاوة تمنع الأبصار المباشر، وتمنع من إدراك الواقع في خصائصه الموضوعية، مقتصرة على الخصائص السلبية المفقودة وعلى التي لا تتفق مع المقاييس المسبقة. فالمجتمع المدني، نتيجة لهذا التنظير، مجتمع كافر، إذ يرضى بالاذعان لحكومة كافرة لا تقضي بما أمر الله، والجميع مردود مرفوض في نظر النموذج الاسلامي، وقتال المجتمع الجاهلي ومحاربة النظام الكافر واجب شرعي.

ومن آيات هذا الرفض للواقع جحده في امكاناته وطاقاته القادرة على التغيير. ومن أجل هذا الجحد عمد التفكير التنظيري الى الفرار من هذا الواقع الخاوي وطلب الابتكار الفكري خارج الثقافة الإسلامية. ويقول حسن حنفي، في ما أورده محسن الميلي: «إننا في غياب البديل الاسلامي الثوري لجأنا بالضرورة الى الماركسية لحلّ قضية العدالة الاجتماعية والى الليبرالية لحلّ القمع المسلط على شعوبنا والى القومية لانهاء حالة التشرذم والى ديكارت لتأكيد العقلانية».

معللاً ذلك بقوله: «إن الحركة الاسلامية لا تملك برامج وبدائل وهي مكتفية بالعموميات وبالخطاب السياسي والأخلاقي الذي يحلل الواقع ولا يدرسه». ويحكم اليسار الاسلامي على السلفية بأنها «قفز على الواقع وإلغاء لمفهوم الزمان».

والحقيقة أن الحركات الاسلامية لا تتصرف جميعها مع الواقع تصرف إنكار وجحود، ولا تؤاخذه دائماً باسم النماذج التاريخية، ولا بعنوان المثالية المستقبلية الحاجبة عن خصائصه الماثلة وعن إمكاناته المكنونة، بل تنطلق من الاقرار بالواقع في مجمل حالاته، وتتخذ من التغيير هدفاً في ما ترى فيه التغيير واجباً. «والواقع لا يجد كماله في ذاته ولا يكتمل بمعزل عن ذاته» كما يقول محسن الميلي. ولا بدّ للتغيير من نموذج يراد تحقيقه ومن خصائص معيارية يهتدي بها العمل وتقاس عليها نتائجه. ولقد تردد التفكير المعياري في فهم الواقع بين سطوتين اثنتين: سطوة التاريخ الاسلامي في عصوره الزاهية، وسطوة النموذج الغربي في صورته الانتقائية. وكان على الحركة الاسلامية ان تنجي التفكير في الواقع الحاضر من هاتين السطوتين فتسلك به سبيلاً وسطي، لا تسقط به في مماثلة القديم مماثلة عبثاً ولا تشذ به في متاهات المستقبل المقطوع سنده المنبّت من جذوره.

يرى الغنوشي أن حاجات الشعب ومطامحه خير مقياس فكري للإحاطة بملامح الواقع في خصائصه القائمة وفي خط تطوره المستقبلي فيؤكد على وجوب: «أن نربط ربط اقتران بين الاسلام وحاجات شعوبنا حتى تستيقن هاته الشعوب أن نضالها من أجل الاسلام هو نضال من أجل آمالها ومطامحها». وهذا ما يدعو الى تغيير النظرة تجاه الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ويجعل الاحاطة بهذا الواقع جزءاً من مشروع تغييره.

يمتاز بحث د. عبدالله النفيسي عن «مستقبل الصحوة الاسلامية» باستعراض ملامح الواقع المعاصر في مستوى المجموعة البشرية قاطبة على مشارف عام ٢٠٠٠. والمجتمع الاسلامي جزء مهم من هذه المجموعة، يعنيه ما يعنيها، وعليه نصيبه من أوزار التحديات التي تواجهها. ويعتني الكاتب في هذا التوصيف بالاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى المهيمنة اليوم وغداً على مصير البشرية قاطبة من مثل نضوب الموارد الطبيعية الكبرى وتلوث البيئة وتفاقم الانفجار السكاني وجغرافية الفقر بصورة خاصة ومن تزايد ضغط الحاجيات الاستهلاكية وتطور تقنيات الأسلحة الذرية والكيماوية وامتلاء ترساناتها الكبرى. كما يؤكد النفيسي على ظواهر التوسع المدني في الحواضر الكبرى وتفاقم البطالة وتعمق الهوة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء، فيتساءل أمام جميع هذه التحديات: «هذا هو العالم الذي يحيط بنا من الآن وعبر المستقبل. فماذا أعدّت له الصحوة الاسلامية». الواقع أنّ الاهتمام بمثل هذه القضايا ظاهرة نادرة في أدبيات الحركة الاسلامية التي تركز على البعد القيمي الأخلاقي، في جغرافيته

الإقليمية من ديار الاسلام - كما يلاحظ ذلك النفيسي ويلاحظه الغنوشي وبعض رواد اليسار الاسلامي - ويستنتج النفيسي من ملاحظته حول النظرة الى الواقع: «لا أرى مستقبلاً للصحوة الإسلامية من دون الاسهام بشكل جدي في طرح قضايا المستقبل وحلولها على ضوء الإسلام وفي إطاره».

واذا كان النفيسي يؤكد على الجانب العالمي من هذه القضايا ويعطي بذلك بعداً انسانياً للدعوة الاسلامية يتأكد بصورة خاصة في التجربتين الايرانية والباكستانية، فإن الحركة الاسلامية التونسية تنهج الاتجاه عينه في طرح قضايا المستقبل على ضوء الاسلام وفي إطاره ولكن في نطاق المجتمع الوطني. فتنطلق من واقع الشعب التونسي في السبعينات وتعمل على تعميق الفهم بمتطلباته وحاجاته وتركز على الجوانب السياسية من هذه الحاجيات. فبعد أن كان الخطاب الايديولوجي للحركة التونسية مغرقاً في المثالية مقتصراً على ترديد المسائل الأصولية التي غذت الحركة الاسلامية منذ ظهور الإخوان في مصر، مالت الى الالتزام السياسي وأصبحت تنادي بديمقراطية «مرتبطة بتصورات المجتمع ومصالحه والى ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة» معلنة «أن النضال من أجل الاسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم». بل ذهبت في مراعاة الواقع السياسي التونسي الى أبعد من ذلك. فأخذت في الاعتبار تعلق المجتمع بتجربة التعددية السياسية، وبممارسة الحريات الفردية والجماعية فتركت الحركة التأكيد على قضية الحاكمية على غرار سيد قطب والمودودي، وأعلنت أن «الحكم للشعب وأن ليس للحركة أي تحفظ تجاه أي طرف سياسي آخر وأنها تعترف بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى». مرددة على لسان الغنوشي: «إننا نناضل ضد الوصاية على أبناء شعبنا وعلى الشعوب الاسلامية جملة، ومن ثمّ فنحن لا نريد أن نرفع وصاية لنقيم على أنقاضها وصاية أخرى».

يستخلص بحث د. عبد الباقي الهرماسي أن الحركة الاسلامية في تونس تنتهج سبيل المنظمة الجماهيرية وترفض عقلية الإخوان المنشغلة بالمسائل الأخلاقية أكثر من انشغالها بالمسائل الاجتماعية.

٧ - منهجية التفكير

أ - السلفية

تتردد منهجية التفكير عند أصحاب الصحوة الدينية بين قطبين كبيرين: يمثل أحدهما منهج النص أو المنهج السلفي، ويمثل الثاني منهج العقل أو العقلانية وهو تصنيف لا يخلو من التبسيط لظاهرة معقدة ومن الاختزال والتسطيح لبعض مواطن الالتقاء والتقارب بين المنهجين ولما قد يكون قائماً في منزلة وسطى بين المنزلتين من مراتب التدرج ومن حقول الالتقاء كالمنهج المقاصدي للنص، ومنهج الاجتهاد على أساس المصلحة المرسلة، ومنهج التأويل المقيد.

لنترك جانباً المآخذ الموجهة ضد السلفية من جانب اليسار الاسلامي الذي يتهمها بأنها «تقفز على الواقع والغاء لمفهوم الزمان وانكار لعوامل التغير والتطور في المجتمع وإرادة الوقوف عند نموذج واحد من النماذج الفكرية هو نموذج مجتمع الصحابة والسلف الصالح». وأنها تعني الفهم الماضوي الذي يعتبر أولوية الثوابت على المتغيرات، وأنها «اتخاذ النصّ بديلاً من الواقع». فهذه مآخذ لم تعد تصدق كلها على السلفية في ما تفرعت اليه من تيارات وفي ما لحقها من التطورات الباطنة. حتى لقد أصبح من الواجب أن نتساءل

عن أي سلفية نتحدث وأياً من أطوارها نعني؟

السلفية، في ملامحها الأصلية دعوة تقوم على أولوية النص وتقديمه على العقل، وعلى ترجيح حجة النص على حجة التأويل والعقل، فهي حينئذ تعني الرجوع الى الكتاب والسنة، على المنهج الذي كان عليه السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين. وهي تقتضي باسم هذا المنهج النصي محاربة البدع المحدثة والتأويلات المستجدة والعقائد الباطلة، والتحري في الاجتهاد لمعرفة حكم الله من الكتاب والسنة. فهي لا ترفض الاجتهاد والقياس من بين أصول الفقه، ولا ينبغي لها أن تفعل، ولكنها تنتهج في الاجتهاد باب الصرامة والتضييق، وتأخذ الفكر المجتهد بالالتزام لنماذج العصر الزاهي الصحابي من تاريخ الاسلام. فليس النهج نهجاً لا زمنياً ولكنه نهج انتقائي جائر، يتجرأ على قرون طويلة مؤلمة من التاريخ الاسلامي فيحذفها من التاريخ وينفيها عن الاعتبار. وغير صحيح أن المنهج السلفي يقيم النص بديلاً من الواقع، فلو صح ذلك لما كانت فتاوى ابن تيمية زاخرة بخصائص الواقع، مجتهدة في تشخيصه وتحليله.

صحيح أن التحري في الاجتهاد قد يفضي الى إغفال جوانب بارزة من خصائص الواقع وأن هذا الاجتهاد قائم على منطق المماثلة واعتبار أن خير خطوط المستقبل ما كان قريباً من مماثلة النموذج الماضي. ولكن السلفية هي في الوقت نفسه نزعة عقلانية تعمل على إزالة الجمود الفكري وتسعى لتجميع المسلمين «حول ما هو معلوم من الدين بالضرورة» وتوصي بالتسامح مع المخالف، وترفع أخوة الاسلام ووحدة الدين فوق الانتماء المذهبي، وتقدم مفهوم الوحدة والتضامن فوق التعصب الطائفي، شعارها: «نتعاون في ما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه». وقد كان محمد عبده، وهو معدود من بين كبار السلفيين المجددين يقول: «إن الدين الاسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشدّ أعوانه، والنقل من أقوى أركانه». ولم يكن يقول بالتعارض بين العقل والوحي. وكانت حركة جمال الدين الأفغاني تقوم على اعتماد العقل في فهم النص وفتح باب الاجتهاد في معالجة أوضاع التخلف من تمزق المسلمين ومن غزو ثقافي ومن استبداد سياسي وتأخر علمي. والحق أن الطريق طويلة والفجوة واسعة بين السلفية الوهابية أو السنوسية المشتددة في التصلب المفرطة في التحري ودفع الشبهات، وبين سلفية الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا، والسلفية الوطنية في المغرب الأقصى. فقد تطورت المنهجية السلفية من مواقعها الأولى تطوراً لا يزال مستمراً خرجت بفضله من منهجية التمسك بالنص تمسكاً توقيفياً لا يقبل التأويل الا على أساس أولوية التراث ولا يرى الاجتهاد الا تبريراً للنص وتدعيماً للنقل. وانتقلت على أيدي الحركات الإخوانية الى منهجية التصرف العقلاني في مدلولات النص والى التفاعل مع الواقع وقراءة حساب التطورات الحاصلة في أوضاع المجتمع المدني. فتحولت النظرة الى أنظمة الحكم من نظرة عقائدية تقضي بتكفير أصحابها لانصرافهم عن تحكيم الشرع الى نظرة سياسية تؤاخذهم بالجوانب السلبية في تعاملهم مع المجتمع وتدين فيهم مظاهر الاضطهاد والظلم والاستكانة للغرب. وتحولت النظرة الى الجديد، فلم يعد بدعة مردودة ـ كما كان الشأن مع السلفية الوهابية ـ وأصبح ظاهرة يجوز «قبولها عندما تقرها المصلحة العامة» كما ترى ذلك السلفية «النهضوية». وقد كتب في وصفها علال الفاسي يقول، في ما أورده د. محمد عابد الجابري: «تتدرج السلفية الوطنية المغربية من الباعث الحنبلي الذي حرك السلفية الوهابية الى اعتماد مبدأ

المصلحة العامة كقنطرة يمرر عبرها ومن خلالها كل جديد، بما في ذلك المبادىء الليبرالية الأوروبية من حرية العقيدة وحرية التفكير وحق تقرير المصير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات».

ويرى الجابري أن السلفية الجديدة في المغرب ترفض فكرة لا دينية الدولة، ولكنها بالمقابل لا تدعو الى حكومة دينية «ثيوقراطية» بل تقتصر على المناداة بجعل الحكومة الاسلامية حارساً على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة. هكذا لم تعد السلفية في ثوبها الجديد مناهضة للتحديث ولا رافضة لمبدأ التطور التاريخي، فخرجت من منهجية المقاييس الكلية تتسلط على الواقع وتزنه بموازين مذهبية توقيفية متصلبة، فيؤول بها الحكم الى مواقف التطرف والإفراط، ومالت الى منهجية مفتوحة تصدر عن النص لا محالة، وتتحرى في تأويل مقاصده ولكنها تقابله بالواقع في عملية تنظير بين الواقع والعقل والوحي، وفقاً لمقتضيات المصلحة، ولم يبق التفكير السلفي مقترناً بطابع التطرف ولا متصلباً في التمسك بنماذج الماضي، ولا رافضاً لمنطق الحوار. وهي ترى أن تطور الفكر السلفي لا يزال مستمراً في تفاعله مع الواقع وفي تجديد نظرته للتراث وفي توضيح موقفه من الغرب ومن تحديات الحضارة المعاصرة. وقد يكون من العسير التكهن بما يؤول إليه هذا التطور في العقدين الباقيين من القرن الجاري، بما يتفاقم من تعدد العوامل المساهمة في هذا التطور وبما يتزايد من التشابك بين العوامل الذاتية داخل التفكير السلفي والعوامل الخارجية المسلطة عليه من مختلف الجوانب الوطنية والأجنبية في شتى مجالات التفاعل.

ب ـ المنهجية العقلانية

هي اعتماد العقل وتقديمه على النص في فهم القضايا القائمة وهي الأخذ بظواهر النص اذا كانت الظواهر واضحة الانطباق والدلالة، والاجتهاد في تأويله واستخراج مقاصده إذا ظهر التضارب بين الوحي والواقع. عندئذ يعمل العقل على الملاءمة بين الطرفين ويسعى الى تجاوز ذلك التضارب. تستمد هذه المنهجية من المذهب المعتزلي في ما يقوم عليه من الثقة في قدرة العقل على ادراك الكليات كالتوحيد والعدل والخير والشر، والحسن والقبح ادراكاً تأسيسياً، لا ادراك تصديق وفقاً لما قضى الشرع أن يكون حسناً أو قبيحاً أو خيراً أو شراً. وقد أقامت المعتزلة شرعية التكليف ومسؤولية الانسان على أفعاله على هذه القدرة وأكدت أن الانسان خالق لأفعاله وحرّ في تصرفه. وردت على المذهب الجبري بأن «أفعال العباد حادثة من جبهتهم».

لا تتميز العقلانية عن السلفية باعتماد العقل، إذ السلفية ـ كما أسلفنا ـ تعتمد هي الأخرى على العقل وتعوّل على الاجتهاد وعلى التحري، ولكنها تقيده بالنص وتعطي الأولوية للالتزام بالوحي. وما صارت العقلانية منهجاً متميزاً الا بما أقرته من مبدأ تقديم العقل على النص، وبما اجتهدت فيه من تأويل معانيه واستخراج مقاصده. وكان السلف يجمع على احلال العقل والاجتهاد المرتبة الثالثة بعد القرآن ثم السنة، فخالف المعتزلة هذا الترتيب ونصبوا العقل في مقدمة الأدلة. يقول القاضي عبد الجبار في حديثه عن الأدلة الشرعية «أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والاجماع». وهم يرون أن اعتماد العقل لا يتضارب أصلاً مع الشريعة اذ دعا الاسلام الى إعمال الرأي في أكثر من آية ومن حديث، واستخدم علماء الحديث في عصر

السلفيـة الزاهي طـريقة الجـرح والتعديـل في غربلة أحـاديث الرسـول وهي طريقـة تعتمـد تمحيص الأخبار ونقد الاسناد وفحص الروايات بمنطق العقل أولاً وبالذات، وأن تفسير آيات القرآن بـالعقل والـرأي مقبول عنـد السلفية الى جـانب تفسيرهـا بالأثـر والنقل. فليس تحكيم العقـل خروجـاً عن النص دائماً بل هو اجتهاد تأصيلي للوحي، يعتمد على مبدأ أساسي في القرآن يقضي بأن خلق الكون وإنشاء النواميس الطبيعية وضبط الأحكام ووضع القوانين لم يكن عمـلاً عبثاً، من جـانب الله، ولا كان باطلاً خلفاً ولا لهواً يتلهّى به الخالق، بل ان من وراء ذلك غايات مرسومة ومقـاصد معينـة ولا يستقيم فهم القرآن في كنه معانيه الا بإدراك هذه المقاصد وتلك الغايات، ولا تكون تأدية الواجبـات وتعميق الايمان الا من خلال استبطانها.

يرى الغنوشي ان الصحوة الاسلاميـة في تونس هي «ثمـرة تمازج وتفـاعل لعنـاصر ثلاثـة هي التـدين التقليدي والتـدين السلفي الاخواني والتـدين العقلاني» ويجعـل من مكـونـات هـذا التـدين العقلاني «إعادة الاعتبار الى المنهج الاعتزالي. . بالقدر المحقق لمطالب الصحوة في التحرر من ظـواهر النصوص وفق منظومة فكرية محددة كالتوحيد والعدل والانسانية، واعتماد الفهم المقاصـدي للاسـلام مكان التقيد بالنص». ويقول الامام الطاهر بن عاشـور في كتاب **مقـاصد الشريعـة الاسلاميـة**: «إن أحكام الشريعة الاسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد، وأن المقصد العـام للشريعة هـو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك». وقد جرّ هذا الفهم المقاصـدي الى تيارين متناقضين وقع كـل منهما في الشـطط قياسـاً الى منهج الاعتـدال. وهما تيـار الظاهـرية التي تحمل النصوص على ظواهرها وتكتفي بالمعاني الأولى مما تسمح به مقاييس اللغة، فعطلت بذلك ركناً من أركان الأصول في التشريع وهو ركن القياس المعتمد على الاجتهاد في التنظير والتأويل، أما التيـار المعاكس فهو تيار الباطنية الاسماعيلية الذين أسرفوا في التأويل وذهب بهم الفهم المقاصدي الى اعتبار النص رموزاً مقصور فهمها على قلة من «العارفين»، «فليس من معنى للتمسك بحرفية القرآن ويجب أن يفهم على طريق التـأويل والمجـاز، وللقرآن ظـاهر وبـاطن ويجب أن نخترق الحجب المـادية حتى نصـل الى أطهر مـا يمكن من الروحانية» وذهبوا الى «أن الشعائر الدينية ليست الا للعامة، أما الخاصـة فلا يلزمهم العمـل بها» حسبـما أورد أحمد أمين من أقوالهم في فجر الاسلام، وقد عقد الغزالي كتابـاً في الرد عـلى ما في البـاطنية من إغـراق في التجريد ومن تعـطيل للشعـائر والعبـادات ومن ترك لاتخـاذ الأسباب. ويـرى محسن الميلي في ظـاهرة اليسار الاسلامي تجديداً للباطنية تصرح بأن «الشريعة جاءت لتحقيق بعض المقاصد العامـة ولم تهتم بالأشكـال والوسائل الموصلة الى هذه المقاصد لأن هذه الوسائل متغيرة لا يمكن حصرهـا من جهة ولأن التجـديد، كـما يقول حسن حنفي، هو تطوير للواقع وتـطوير الـواقع هـو ذاته تـطوير للتشريـع . . . والتعبد في الشريعـة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا»[٤]. ويقرر أصحاب اليسار الاسلامي «أن المقـاصد العليـا التي جاءت الشريعـة لتحقيقها خمسـة وهي على التوالي: الانسانية، العدل الاجتماعي، الحرية السياسية، المبدئية، التقدم المستمر نحو الأفضل».

إن أهم خصـائص منهج العقـل في صيغته البـاطنيـة وفي تيـاره اليسـاري يتعلق بـالمـوقف من الوسائل، وبقضية العلاقة بين الغايات والأسباب. ففي حين نرى السلفية تشدد على منطق الـوسيلة حتى يـذهب غلاة الـطرقية والمتصـوفة الى وضـع قـانـون السلوك التـوسـلي والى الإغـراق في التعلق

(٤) محسن الميلي، ظاهرة اليسار الاسلامي (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣)، ص ٤٥.

بالأسباب وفي الرفع من شأنها والتكفير لتركها، تجنح الباطنية المقاصدية الى اعتبار النوايا أعرق في التدين وان الايمان الروحاني أصدق من العبادة بالجوارح، وأن الوسائل التعبدية هي نصيب العامة لا من ميزات العارفين، وقد لا يكون ترك الوسائل تعطيلاً للدين.

مثل هذا المنهج منهج ثوري في مرتبة الفكر لا في مرتبة السياسة والسلوك، فليست ثورته على سلطان جائر يكفره لتركه الحكم بالدين، ولا على مجتمع جاهل يذعن لسلطة مارقة، ويستكين للملاحدة والمترفين، بل هي منهج ثوري في وجه العقيدة والأصول التي انبنى عليها التشريع. واذا كان علم الأصول يقرر أن أساس التشريع قائم على الكتاب والسنة أولاً ثم على الاجماع ثم على القياس والمصلحة المرسلة، فإن الباطنية قد أعلنت عدم الالتزام بحرفية القرآن، وأن أهل اليسار قد عكسوا الترتيب الأساسي فقدموا المصلحة المرسلة ثم سبقوا الاجتهاد والواقع على الاجماع وعلى القرآن. ثم أنهم لا يرون من حرج في تعطيل أحكام الكتاب، «فإذا قررنا مثلاً إلغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج يجب علينا تأويل الأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار، واذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام وذلك لأن الاختيارات الكبرى هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس»[5].

كذلك تصبح المصلحة مسبقة على الوحي قابلة للاعتبار في موقع الاستقلال عن الكتاب. وذلك ما يناقض الشريعة مناقضة أساسية ويخرج بالتفكير عن مجالات الاجتهاد في الدين. إذ ان الشريعة كما يراها الامام مالك ترمي في مقاصدها الى المحافظة على خمس مصالح أساسية توزعها حسب سلم ترتيبي تتدرج من الضروريات الى الحاجيات الى الكماليات، وهي على التوالي الدين والنفس والنسل والعقل والمال. فما تعلق من هاته المصالح المرسلة بالضروريات والحاجيات كان «الاحتجاج فيه حجة وإن لم يعاضدها دليل معين، لأن ذلك بمثابة بناء الأحكام على مقاصد الشريعة». أما الكماليات فقد اتفق علماء الأصول على أنه «لا يجوز الاحتجاج بها الا أذا عاضدها دليل».

٨ ـ مقاصد الصحوة

للصحوة مقاصد متعددة على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع الاسلامي في آفاقه الوطنية والاقليمية وعلى مستوى المجموعة البشرية قاطبة. ويرى رجال الحركة الاسلامية أن المقاصد السياسية تتصدر سائر ما تعمل الحركة على تحقيقه، وهي مسخرة لهدف انشاء الدولة التي تحكم بما أنزل الله. وقد رأينا أن الهدف السياسي ليس في نظر الصحوة غاية مطلوبة لذاتها، واذا كان الدين يأمر بتطبيق الشريعة وينعت الذين لا يحكمون بها بنعوت الفاسقين والكافرين والظالمين في آيات معروفة من سورة المائدة[6]، فإن من وراء ذلك مقاصد ترمي الى إنشاء المجتمع الصالح الكفيل بعمارة الكون والحقيق بالاستخلاف في الأرض. وإذا كانت إقامة الدولة الاسلامية على أساس حاكمية الله لبناء المجتمع الاسلامي القويم تمثل الهدف الأول من عمل التغيير الذي تتولاه الصحوة

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦) انظر: القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآيات ٤٤، ٤٥ و٤٧.

فإن لها من دون ذلك مقاصد مرحلية قد تبدو أنها في سلوك الإخوان المسلمين في مصر والشام من جنس الوسائل الموظفة، وهي تتمثل في المجهود التربوي الذي تتبناه الصحوة على مستوى الأفراد وفي دائرة فئات طلائعية من المجتمع.

وقد بينت الأبحاث حول الصحوة أن الحركة الاسلامية تسعى على مستوى الفرد الى تخليص فكره من الانبهار بالحضارة المادية الغربية، والى إعادة الاعتبار في نفسه لتراث الاسلام عقيدة وحضارة، كما تعمل على تقوية نفسه بالتربية الاسلامية وعلى تأهيله بالخصال الاسلامية السامية. وهدفها تكوين جيل مسلم صادق الايمان قوي الشكيمة قادر على النهوض بأعباء الدعوة ونشر تعاليم الاسلام، فهل إن هذا العمل التربوي غاية في ذاته ضمن المقصد الأسمى الرامي الى بناء المجتمع الاسلامي الرشيد أم أنه وسيلة من وسائل التعبئة والاستنفار. يرى د. محمد أحمد خلف الله، في ما اعتمده بحثه من كتابات د. يوسف القرضاوي أن الصحوة لا تزال في حاجة الى استكمال مقومات عملها «وإنما تجنح الحركة الاسلامية في تحقيق الحل الاسلامي وإقامة المجتمع الاسلامي واستئناف حياة اسلامية اذا هي توافر لها أمور ثلاثة»: جيل إسلامي تقوم الحركة على تكوينه ويتميز بالايمان العميق بالرسالة وبأخلاق الايمان، وقاعدة جماهيرية اسلامية ورأي عام إسلامي يناصر الفكرة الاسلامية، والتغلب على المعوقات داخل الحركة نفسها وخارجها.

الواقع أن الهدف السياسي مستمد من التفكير الاخواني من إحدى خصوصيات الاسلام البارزة وهي طابع الشمولية حيث لا مجال للتفريق بين الدين وبين السياسة، ولا بين المهام الدنيوية في الدولة وبين المهام الدينية. ولا وجود في التفكير السياسي الاسلامي لمجتمع ديني منفصل عن المجتمع المدني، وليس في موقف الاسلام من العقل ما يبرر انحياز هذا المجتمع المدني الى منطق العلمانية الذي اتخذته المجتمعات الغربية أساساً لنظامها في وجه الكنيسة.

على أن بعض الحركات الاسلامية يتوخى طريقة المرحلية لتحقيق مقاصده السياسية، فقد ذكر د. محمد عابد الجابري أن «السلفية الوطنية المغربية لا تنادي بتطبيق الشريعة تطبيقاً مباشراً وحرفياً، بل ترى ألا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة... وأن يصبح منظوراً للفقه الاسلامي أصولاً وفروعاً كمادة تشريع مدني عام». ولعل هذا الإرجاء يجد له مبرراً في المغرب الأقصى الذي يمتاز - كما يقول الجابري - «بوحدة المذهب السني عقيدة وشريعة، وعدم وجود أقليات دينية»، وجمع الملوك المغاربة بين السلطتين السياسية والدينية... كل ذلك «قد جعل العلاقة بين السياسة والدين في المغرب علاقة سليمة».

وتكتسي المرحلية في بحوث أخرى كبحث د. الحبيب الجنحاني عن الشام طابعاً مبدئياً، فلئن احتلت قضية الشريعة مكاناً بارزاً بين مشاغل الحركات الاسلامية والرأي العام في سوريا عندما طالب الاخوان بإعلان الاسلام ديناً للدولة ولرئيسها وتسجيل ذلك في الدستور، فلقد كان الخوف من ذلك التطبيق الفوري خاصة في باب إقامة الحدود عاملاً أساسياً من عوامل معاداة بعض الفئات الاجتماعية للحركة الاسلامية. لذلك تصدى مصطفى السباعي للرد على الخائفين من تطبيق الشريعة وإقامة الحدود مشيراً الى قاعدة درء الحدود بالشبهات، وهو يرى إمكان تأجيل التطبيق الى حين يتم تشييد المجتمع الاسلامي الحقيقي، مجتمع الفضيلة.

إن تأهيل المجتمع بالإيمان والتنظيم ونفي الارتجال وبالتغلب على الأوهام والجهل، وعلى دواعي الفرقة واختلاف الكلمة وتصدع الجبهة، وجعله قادراً على أن يقرّز النخبة الصالحة من أولي الأمر ومن أهل الحل والعقد هي في نظر الحركات الاسلامية من أضمن الوسائل لانشاء مجتمع الفضيلة. وهي لذلك قد اتخذت ذلك التأهيل من بين مقاصدها المرحلية الكبرى، وسلكت فيه سبيل الجمع بين العمل الاصلاحي والعمل النضالي.

لاحظ بعض الباحثين غياب عدد من المقاصد المهمة عن سجل اهتمامات الحركة الاسلامية وقلة نصيبها من العناية بالقياس الى المقاصد الأخلاقية والسياسية. ويقول الجابري: «لن تنجح الجماعات الاسلامية في تأسيس وجودها وسط الجماهير كقوة محركة للتاريخ الا إذا تبنت أهدافاً سياسية واجتماعية تستجيب لمطالب الجماهير ومطامحها المادية والمعنوية بصورة يصبح معها الخطاب الديني يحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً معاصراً». ولا ينفصل هذا المضمون في رأيه عن قضايا الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة.

ويلفت النفيسي الانتباه الى «ثغرة خطيرة ينبغي سدها قبل فوات الأوان» تقتضي التأكيد من جانب الصحوة على البعد الاجتماعي في الاسلام وما يترتب عنه من وجوب الانحياز الدائم الى الجماهير المستضعفة المعوزة والمظلومة في أرجاء العالم الاسلامي. ويؤكد على أن التناقض بين المجتمع الاسلامي وبين الرأسمالية من حيث كونها عدواً للاسلام «لم يتضح لكثير من أبناء الصحوة الاسلامية»، مشدداً على أهمية الحكم العادل مستشهداً بقول ابن تيمية: «إن الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة».

ويوضح الغنوشي أهمية المقاصد الغائبة في فكر الحركة الاسلامية معترفاً بعدم وجود مشروع مجتمعي متسائلاً عن الشريعة هل هي جاهزة للتطبيق في ما يعيشه المجتمع الاسلامي من ظروف تبعد به عن ملامح المجتمع الاسلامي القويم فيقول: «لا يزال البناؤون المسلمون يمارسون تجربة المحاولة والخطأ في أفضل أحوالهم». ويرى أن الحركة تحتاج الى صياغة سياسية في إطار برنامج مكتمل يعين على «أن نصب ثقافة العصر في إطار إسلامي فيرى الناس الاسلام مجسداً في نظريات وتطبيقات في الاقتصاد والفن والأدب والمسرح...» ويقول معترفاً: «نحن لم نحدد بعد البرنامج المكتمل الشامل».

وينحاز د. شكري فيصل الى هذه المقاصد الغائبة انحيازاً يرفعها فوق المقاصد السياسية ويعطيها الأولوية في سجل الاهتمامات، فيدعو الحركة الاسلامية الى أن تعلن أن هدفها ليس الحكم ولكن المجتمع، وليس النظام بل روح النظام «وهي لا تتطلع الى سلطة أو تحكم ولا تسابق أصحاب السلطة، وهي تسعى بذلك الى إزالة كل تناقض مدسوس بينها وبين الحكومات».

لا تنحصر مقاصد الحركة الاسلامية في المستوى القطري أو الاقليمي، بل ان للصحوة «هماً عالمياً» حسب عبارة النفيسي، ما دامت تعالج قضايا وتواجه تحديات على مستوى المجموعة البشرية قاطبة كما بينها في بحثه، وما دامت البلاد الاسلامية لا تنفرد بمستقبل منفصل عن مصير المجتمع البشري في تضامن منقلبه، ولا تتصرف في منظومة منفصلة من الوسائل المادية والفكرية لانشاء هذا المستقبل بمعزل عن جملة الوسائل الفنية والعلمية والسياسية المسخرة على المستوى الكوني. لذلك يحذر النفيسي من انعزال الحركة الاسلامية عن الواقع وعن الاشكالية العالمية كما استخرج ملامحها

من أبحاث نادي روما. ولذلك يرى الغنوشي ضرورة استيعاب الواقع المحلي والعالمي بكل تطوراته وتوظيف كل المكاسب الانسانية في عملية البناء الجديد واستنباط نماذج جديدة للحضارة. وتعتمد هذه النظرة العالمية في رأي الغنوشي على أولوية العقل ومحبة الحق والاذعان له وعلى الولاء للفكرة لا للشخص ومحبة العلم وعلى اعتماد التخطيط والصدور فيه عن أدوات القياس الكمي المتأصلة في الفكر القرآني وعلى قاعدة الحوار وقبول المغايرة من دون تكفيرها.

وهكذا يقترن الهم العالمي بهمّ انساني تتأصل جذوره في مبدأ تكريم الانسان ورفع منزلته في الفكر القرآني، وفي إنشائه على نفس سوية، وعلى فطرة خير وهذا الانسان هو «الانسان الرسالي» المحتاج الى الوحي. يقول محسن الميلي في وصفه، رداً على نظرية اليسار الاسلامي التي تؤاخذ الثقافة العربية الاسلامية لخلوها من حضور الانسان ـ الفرد، الانسان ـ المصير: «وعندما نقول بالتركيز على الانسان والقضية الاجتماعية فإننا لا ندعو الى العلمانية ـ كما يدعو حسن حنفي وغيره، ولا الى افتكاك السلطة والقرار من الله، اذ ان مثل هذه الدعوة لا تقوم، في نظرنا، على فهم صحيح للإنسان ولا على إيمان سليم بالله. وإنما ندعو الى انشاء حضارة الانسان ـ الخليفة. والانسان الخليفة ليس هو الانسان بدون الله وليس هو الانسان في مقابل الله. ولكنه الانسان المتخلق بأخلاق الله الأمين على وحيه ورسالته، إنه الانسان ـ الرسالي»(٧).

ثانياً: مظاهر تطور الحركة الاسلامية

من الطبيعي أن تتطور حركة غايتها التغيير وأن تختار منهجاً في التفكير وطريقة في السلوك تلائم بين الهدف وبين الواقع. ولقد تطورت الصحوة داخل كل الحركات الاسلامية تطوراً ملحوظاً بحكم تغير الأحوال الوطنية داخل كل قطر وبحكم تجدد أجيال القيادات السياسية وتنوع المفاهيم المعتمدة. وبحكم صروف التعامل بين الصحوة وبين العوامل الخارجية في ما للحركة من علاقات مع الانظمة الحاكمة ومع الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية. فما كانت آراء د. عبد الله النفيسي حول البعد العالمي للصحوة لتظهر في عناصر تحليلها إلا بعد نشر أبحاث نادي روما في الستينات حول الاشكالية العالمية، وما كانت مظاهر السلوك لتنتقل الى التصلب والشدة لولا نجاح ثورة الخميني في إيران، وما كانت الحركة الاسلامية لتسلك مسلكها الجديد في الاتجاه الديمقراطي الا عقب الاعلان عن التعددية الحزبية في تونس... ومن جدلية الصحوة أن تتفاعل مع عوامل البيئة الفكرية والسياسية بحكم ما هي آخذة به من طرح الجمود الفكري وساعية اليه من تحقيق التغيير.

وقد أسلفنا أن الحركة الاسلامية تستمد العديد من خصائصها الفكرية من المدرسة التي قامت على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد اقبال ومحمد عبده وإبن باديس وغيرهم. ثم تطورت الصحوة انطلاقاً من هذا الرصيد الفكري وامتداداً للتجديد نفسه والمراجعة على خط التفكير الديني وسنده الموصول بفكر ابن تيمية. ويجوز اعتبار خط التطور ينطلق من بداية القرن ويستمر على امتداد هذه الفترة من المعاصرة، وقد تعاقبت عليه وتوارثت فيه النضال ثلاثة أجيال تقريباً من قيادات الصحوة،

(٧) الميلي، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

فساهمت بأقساط متزايدة في ما شهده المجتمع الاسلامي العربي من أحداث متفاوتة الأهمية. وكانت هذه المساهمة من آيات الدلالة على حضور الحركة الاسلامية في المعاصرة وعلى دورها في صنع التاريخ العربي المعاصر وأخذ يد المبادرة في أحداثه، وما كان حضوراً سهلاً على رجال الصحوة ولا هيّناً على المجتمع الاسلامي، بما لاقاه اولئك الرواد من صنوف الامتحان والابتلاء من جانب الأنظمة العربية، وبما هزّ المجتمع المسلم في ضميره الحيّ من العنف والحيرة وفي نسق حياته من الصراعات الداخلية على مستوى الفئات الطلائعية مثل الشباب الطلابي والنخب القيادية والحركات العمالية. ولا حاجة للتذكير بما شهدته العديد من البلدان العربية من هذه الصراعات السياسية والفتن الاجتماعية، وبما لا يزال يشهده لبنان. فلئن اختلفت مظاهرها وتباينت درجاتها من الشدة والشمول فهي جميعها دليل لا يزال نابضاً بالحياة على أن الصحوة في حالة اختمار متفاقم وأن التركيبة الاجتماعية يتواصل غليانها في المرجل، وأن المستقبل العربي لا يمكن إلا أن يكون مغايراً للأوضاع الحاضرة في هذا العقد الثامن من القرن العشرين الميلادي، مثلما تشهد أوضاعنا المعاشة بأن حاضرنا مغاير لماضينا القريب مغايرة قد لا تكون بذورها مزروعة من قبل في ما عرفه هذا الماضي من تيارات.

تطورت الصحوة الدينية تطوراً ذاتياً بحكم عوامل داخلية في تكوينها وفي تفكير أصحابها. وشهدت تحولاً آخر راجعاً الى عوامل خارجية تتمثل في علاقتها مع الأنظمة الحاكمة ومع الاحزاب والتيارات السياسية والاجتماعية القائمة. وهي بدورها عامل تغيير لأوضاع المجتمع العربي قاطبة. ولا يجري ذلك التطور ولا هذا التغيير على نسق واحد ولا بوتائر متشابهة من وطن عربي لآخر، بل قد تغوص في السرية دهراً من الزمن ثم تنفلق ذات صباح دفعة واحدة مع نبأ اغتيال ملك أو رئيس أو مع خبر انتفاض مدينة أو جهة برمتها. فاذا بالاعلام العربي وغير العربي أمام حدث طارىء ما كانت بوادره في الحسبان. وإن في أحداث مكة وحلب ودمشق وفي اغتيالات الرياض والقاهرة، وفي انقلاب السودان وفي محاولات الكويت شواهد متزامنة وأدلة بارزة على ما يعتمل في مخبر المجتمع العربي من معادلات المستقبل. وأن في سائر الحواضر العربية محاولات غيرها محجوبة عن التسرب والانتشار تتردد بين الخبر الظنن والعلم اليقين، ولكنها دليل على أن «تجربة المحاولة والخطأ» حسب عبارة الغنوشي تجربة شاملة للوطن العربي عموماً. وما من شك في أن تطور الحركة الاسلامية اكتسى أهمية خاصة في بعض التجارب الكبرى مثل التجربة الايرانية أو التجربة السودانية...

قامت على أيدي رجال الصحوة ثورة شعبية في ايران اكتسحت نظاماً شامخاً كان يحتفل منذ بضع سنين مضت بمرور ألفي سنة على قيامه، وكان يمثل أكبر قوة عسكرية وأضمن حليف في منطقة الشرق الأوسط لأكبر دولة في العالم، ويزهو على سائر دول الاقليم بما حققه من آيات التحديث ومن أسباب التنظيم والقوة. فاذا بهذا الصرح الراسي ينهار في ايام قلائل على أيدي رجل شيخ وراءه فئة قليلة مؤمنة، جرّت الى الثورة شعباً بأسره هبّ كالطوفان يدك الصرح ويقوض البنيان، وينشىء دولة الاسلام. يقول الغنوشي: «ان ثورة ايران هي ثورة الاسلام ضد الاستبداد والقهر والتبعية والاستغلال. إنها ثورة المستضعفين ضد الطغيان السياسي والاستغلال الاقتصادي». ومهما يكن من أمر هذه الحركة العارمة في ما انقلبت اليه احوالها بسبب حربها مع العراق، وفي ما آلت اليه من مشروعها الحضاري الأول، فإنها تبقى بالنظرة الموضوعية التاريخية حركة انقلاب شعبية قامت باسم الاسلام ونجحت في تغيير أوضاع

سياسية واجتماعية عريقة، وهي قد غدت في تطور الحركة الاسلامية عامل استقطاب سياسي، تقيم الدليل على ان نجاح مشروع الدولة الاسلامية أمر ممكن، وان اختصار الطريق اليه بالثورة الشعبية قابل للتحقيق وان العنف الديني قادر على أن ينتصر على العنف الرسمي. كذلك اكتسبت الثورة الايرانية في خط التطور الذي شهدته الصحوة طابعاً تأسيسياً تجدد لوسيلة العنف شرعية متميزة وتؤيد نهج الاخوان في مصر وسوريا في تعويلهم على الفريضة الغائبة، فريضة الجهاد، وقد أصبحت في الآن نفسه لدى الحكومات العربية وانصارها من العلماء المؤيدين ولدى المتشبثين بنموذج الحداثة الغربية، بمثابة فزّاعة الطير تزيد في الخوف من مشروع الصحوة وتستقرىء المثل الايراني للتكهن بما سينقلب اليه المجتمع المدني في مصر، وتونس وفي الجزائر والخليج. لو قيض الله لكل شاه خمينياً ينتصر عليه. ذلك ما يجعل بعض الحركات الاسلامية في حرج من التجربة الايرانية، لا تملك أن تخفي إعجابها بما حققته من نصر شعبي باسم الاسلام على نظام رجعي كان يتنكر للدين، وان شاب هذا الاعجاب كثير من جوانب التحفظ على السلبيات المتكاثرة، ولا هي قادرة أن تتبرأ من النظام الايراني الجديد، وتدفع عنها التهمة السهلة بالتعاون معه على تغيير النظام الوطني.

وإنه من آيات التطور الذي حفّ بنجاح الحركة الاسلامية في إيران ما يذكره التاريخ الحديث عن «العلاقة الوثيقة التي كانت تربط بين الامام الشهيد حسن البنا وبين الامام الكاشاني الزعيم السابق للحركة الاسلامية في الاربعينات والخمسينات في ايران حيث وضعا معاً برنامجاً للتعاون والتنسيق لقيام الدولة الاسلامية وتأييدها من الجميع في أي مكان تقوم فيه» حسبما اورده الغنوشي في دراسة عن الثورة الايرانية.

نسق التطور

قد تكون استبانة نسق مطرد للتطور في ما ينتاب الصحوة الاسلامية محاولة سابقة لأوانها وضرباً من التعجل في استخلاص النتائج من تجربة لا تفتأ تسير وتتعطل وتقفز وتنتكس، تغطي حركات متعددة لا نقدر أن نجزم بأنها لا تزال تسعى الى أهداف واحدة، وتجري في بيئات اجتماعية تدل الابحاث على أنها تشترك في خصائص وتفترق في أخرى.. وإدراك أن الفكر يغامر هنا في حقول الفرضيات، وكثيراً ما تكون الفرضيات كحقول الرمال الغائرة لا يستقيم فيها السير ولا تصلح قاعدة لبناء، إن هي الا محاولة لتأطير الأفكار ولاستقراء الواقع، نفترض منها لهذا التطور نسقاً متماسكاً تقريباً في اثنين من مجالات الصحوة، مجال الفكر مضموناً ومنهجاً، ثم مضمون السلوك وجدلية الوسائل.

إن قراءة عاجلة لواقع الصحوة في تجاربها القطرية للنصف الثاني من هذا القرن تجيز رسم ثلاثة خطوط كبرى لنسق التطور على مستوى الفكر: أولها خط التدرج من السلفية الى العقلانية، وثانيها خط التفاعل مع الواقع تفاعل استساغة وتحسيب، وثالثها خط تصنيف الأهداف وترتيب الأولويات. أما على مستوى السلوك فالمحاولة تسعى الى استبانة نسق للتطور في ما للصحوة من علاقة بأنظمة الحكم من جهة أولى، ومن صلة بالمجتمع وتقويم له من جهة ثانية، ويجر ذلك في مرتبة ثالثة الى التساؤل عن جدلية الوسائل هل قد شملها التطور وهل جرى هذا التطور على خط مشترك

بين الحركات الاسلامية وعلى مقياس واحد من مقاييس التنظير.

لا مناص قبل هذا وذاك من الاشارة الى ما نعنيه بـالتطور دفعـاً لكل لبس واجتنـاباً لـلأحكام المعيارية. المدلول المتعارف هو انتقال ظاهرة ما من حـال سابقـة الى أخرى لاحقـة في اتجـاه طردي ينتقـل بها من حـال الى حـال أحسن منهـا. وإني أخشى من التنـازع حـول نعت الحسن هـذا في أي سجـل من سجـلات التقـويم نـرتب مـدلـولـه في سجـل القيم الاخـلاقيـة ام في سجـل الفـاعليـة السيـاسية أم في سجـل المكاسب الاجتماعية أم في سجـل المماثلة لنمـوذج الغرب. ليس هـذا جدلاً نظرياً، وإنما هو من واقع الصحوة قد تنازع رجالها في شأنه دهراً طويلاً ولا يزالون. نحاول الابتعـاد عن هذه المزالق ونكتفي بالاشارة الى «ان معادلة التطور» ـ كما وصفهـا الغنوشي ـ «تتضمن بـالضرورة عملية الاحتفاظ بمكاسب الماضي وعملية تجاوز» هذه المكـاسب. فالتـطور عملية تحـوير للعنـاصر القائمـة أو عملية إضافة اليها وليس عملية محو أو إجهاض لهذا الموجود الحي. ويكون التطور متدرجـاً إذا كان نصيب الجديد المضاف يمثل مقادير قليلة أو تحويرات جزئية قياساً الى الرصيد السابق، ويصبح التطور ثوريـاً انقلابياً اذا هو جعل نصيب الجديد يطغى على نصيب القديم، وأخيراً لا يجوز تشبيه التـطور بعملية إضافة فيزيائية للاجرام كإضافة الزيت الى الماء يتعايشان في الاناء الواحـد منفصلين، بل إن التـطور أشبه بالعملية الكيميائية التي تتمازج فيها الأجرام تمازج تغيير يفضي الى إنشاء تركيبة جديدة.

أ ـ نسق التطور في مجال الفكر

(١) من السلفية الى العقلانية

لا نريد أن نرجع الى السلفية الطرقية، فهي، وإن كانت لا تزال ماثلة في التدين التقليدي لبعض فئـات المجتمع الاسـلامي خصوصـاً في المناطق الصحـراوية، لم تعـد مرجعـاً فكـريـاً عنـد الحـركـة الاسلامية، بما دأبت عليه الصحوة من تطهير الدين من البـدع التي أحدثتهـا الطرقيـة ومن نبذ مبـدأ الوساطة بين العبد والخالق، وتصحيح مظاهـر التخلف والشرك في الممارسـات الدينيـة، وفقاً للمبـدأ الاساسي الذي تعتمـده السلفية من حصر الاعتماد على الكتاب والسنة مطهـرين من كل التصرفـات المذهبية. ولقد كان للوهابية دور كبير في تطهير السلفية من شبهات الطرقيـة وفي تأكيـد الاعتماد عـلى الأصلين الثابتين من القرآن والحديث دون سواهما.

نستطيع بصورة تقريبية أن نلمس في تطور السلفيـة نهجاً عـريضاً مشـتركاً ينـطلق من السلفية الـطرقية ويصـل الى الوهـابية ثم يبلغ مـرحلة السلفية الاصـلاحية وينتهي مؤقتـاً الى سلفية نهضـوية مجددة. ويعني هذا الخط التاريخي التدرج بالمنهج الفكري من المرحلة التـوفيقية يتمسـك فيها التـدين بسلوك القدامى وبأفكارهم حتى ولو كانت مزيجاً من أصول وبدع، الى مرحلة أصولية تطهيريـة يقف فيها الاجتهاد عـلى النص ويتصامم عن كـل المتغيرات التي طـرأت في اجتماعيـة التديّن عـلى الثوابت القارة، ويقتطع من الواقع التاريخي فترات مختارة ناصعة ويسكت عما سـواها. ثم يصـل التدرج الى سلفية إصلاحية مفتوحة تتمسك بالنص ولا تنفي الاجتهاد، تقدس الوحي ولا تعطل الرأي، تعمل على استمداد الشرع من «اصوله من دون تعصب لـما جدّ في التـاريخ ومن دون تحامل عليه»، تحترم

المذاهب ولكنها تحرص ألا «يصبح المذهب بديلاً من الاسلام» كما يقول الغنوشي. تؤمن بأولوية النص، ولكنها لا ترى في تقديمه على العقل عامل كبت للعقل ولا نموذجاً مسلطاً على الواقع يطمسه ويخرسه. ولكنه إطار فكري مفتوح للاجتهاد قابل للتأويل في مقاصده ومعين على التصرف في الواقع وحل معضلاته. ويتقدم التدرج في تطور السلفية في العقود القليلة الماضية فيصل بها الى مرحلة جديدة تصبح فيها حركة فكرية اجتهادية تسعى الى النص بهموم المجتمع الاسلامي وبتحديات المعاصرة فتسائله وتطلب منه الحل، تقدس العقل وتؤمن بواسع قدرته من دون أن يكون ذلك التقديس نفياً لمنزلة الوحي ولا هذا الايمان انكاراً لحدود الادراك. ولو جاز اختزال نعت للسلفية الجديدة لقلنا انها سلفية الحيرة المؤمنة. فهل تتغلب الحيرة أم يتعزز الايمان. الجواب عن ذلك من أمر الغيب.

قريب من هذا الخط تطور السلفية في المغرب كما وصفها بحث د. الجابري: «لقد تطورت الحركة الاسلامية في المغرب من سلفية تقليدية وهابية الطابع تبناها العرش قبل الحماية كأيديولوجية دينية في مقاومته لتمردات الطرقيين وثوراتهم الى سلفية مناضلة كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية وقدمت لهم الأساس الفكري العربي لتطلعاتهم النهضوية التحديثية وتحولت السلفية الى حركة وطنية تدعو الى التحديث، حركة وطنية سلفية الاطار ليبرالية المضمون» وهي تعتبر أن الجديد ليس بدعة وهو جدير بالقبول إذا اتفق مع مقاييس المصلحة العامة كأخذ هذه السلفية بمبدأ المرحلية في تطبيق الشريعة ولا تدعو الى دولة دينية «ثيوقراطية».

تقوم الحركة الاسلامية في تونس على تمازج بين التدين التقليدي الشعبي والتدين السلفي الأخواني والتدين المجدد العقلاني، وقد يجوز افتراض ان خط التطور يسير بهذه الحركة الى تغليب مقومات التدين العقلاني على العنصرين الآخرين. يظهر ذلك في ما تجنح اليه الحركة من تطعيم التدين بمكاسب التراث العقلاني الاسلامي وخاصة من مبادىء المنهج الاعتزالي الداعي الى التحرر من ظواهر النص والى الأخذ بالتأويل المقاصدي لاستبانة الشرعية المنطقية لأحكام التنزيل. كما يظهر في الدعوة الى إعادة الاعتبار لرواد المدرسة الاصلاحية من أمثال الافغاني وعبده وإقبال بعد أن عمدت حركات الاخوان في مصر وفي سوريا الى استنقاص شأنهم وحصر دورهم في الجهد التربوي الأخلاقي دون السعي العملي المغير للواقع. ويرى الهرماسي ان التدين السلفي الاخواني في تونس قد أخذ «يتطور لصالح الواقع وتحت ضغطه أي لفائدة العقلانية ضد التعامل المثالي والتاريخي مع الاسلام».

(٢) خط التفاعل مع الواقع

الموقف من الواقع ميدان بارز بين ميادين تطور الفكر في الحركات الإسلامية. ونستطيع، بقدر وافر من التعميم أن ننسب إلى السلفية الأصولية قسطاً كبيراً من التصامم عن الواقع ومن التحفظ عليه، ومن الانكار لما يطرأ عليه من عوامل التغيير. فالسلفية لا تنكر الواقع في ذاته، بل تنكره في ما يطرأ عليه من عوامل التغيير وفي ما يؤول إليه من مراتب الصيرورة. وهي تقتطع من هذا الواقع شرائح تصطفيها وتخلع عليها قيمة ممتازة، فتتخذ منها نموذجاً معيارياً ومرجعاً في القياس، وصلتها بالواقع الغث والسمين صلة تقويم، لا تملك إلا أن تحبذ أو تستنكر، وليست صلة قبول وتأويل، تسجل ولا ترفض، ثم تحاول أن تفهم. وفي الطرف المقابل من خط التطور يقف تيار اليسار الإسلامي فيؤاخذ السلفية بموقف الجحود ويقول على لسان حسن حنفي: «لقد كانت معظم الحركات

الاصلاحية القديمة حركات سلفية تحافظ على القديم أكثر مما تبغي من تحليل الواقع. وقد كان الواقع جزءاً من القديم». ولذلك يذهب التيار التقدمي إلى تقديم الواقع على النص وإلى رفض النماذج المختارة، وإلى اعتبار «ان الواقع هو الأصل والعقل هو الأساس، ولا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه».

تطورت نظرة السلفية إلى الواقع الاجتماعي في ما يخضع له من سنة التغيير. وما تدور نظرية المصلحة المرسلة إلا على قطب هذا الواقع في ما تركه الشرع من شؤون المجتمع ومن مستجدات الواقع مفتوحاً للتدبر والاجتهاد. ولكن هذا التطور لم يبلغ إلى منزلة الاستكانة للواقع وإلى تقديسه وإلى اللهث وراء المتغيرات المتعاقبة من دون التمسك بالمراجع الثابتة والقيم المعيارية؛ وإن بين منزلة التقديس وإنكار النماذج الثابتة وبين منزلة الجحود والمثالية التاريخية منزلة توفيقية وسطى تميل الحركة الإسلامية إلى انتهاجها وتعمل على التأليف بين الواقع والوحي وإلى توزيع الأدوار بين المتغير والثابت. يقول الغنوشي: «ان عقل المسلم ليس آلة تسجيل للوحي أو للواقع، وإنما هو يتوسط العلاقة بينهما، فهو يدرس الواقع ومتطلباته ويدرس الوحي وتشريعاته ويسعى إلى صياغة نظرية وطريقة تطبيقية يتلاءم فيها الواقع والوحي».

تشترك معظم الحركات الإسلامية في هذا التوجه إلى الاتعاظ الفكري بالواقع وإلى احتسابه وتوظيفه في السلوك. وهي قد أخذت تنظر إلى المجتمع الإسلامي في شمولية متطلباته الفكرية والسياسية وفي واقع حاجياته الاجتماعية والاقتصادية بعد أن كانت عنايتها محصورة في الجوانب الثقافية الأخلاقية وفي قضايا الحكم ومؤسساته. ولقد كان للصراع الفكري بين الاخوان المسلمين في سوريا وبين اليسار السوري ضلع كبير في التفات الحركة الإسلامية إلى قضايا العدالة الاجتماعية ومشاكل التنظيم الاقتصادي بعد أن كانت عنايتهم منصبة على المشكلة السياسية الرامية إلى انشاء دولة الشريعة. وتتضح بلورة الرؤية الاقتصادية في برنامج الجبهة الإسلامية ـ الاشتراكية في سوريا في ما تطالب به الجبهة من اعطاء الأولوية للضروريات على الكماليات، ومراعاة حاجات الفئات الفقيرة والضرب على أيدي العابثين بأموال الدولة، ومن سن قانون التقشف وتعميم نظام الضمان الاجتماعي وإقرار حق المواطن في التعليم والعلاج المجاني. ونتج عن هذا التطور الفكري توجه اشتراكي اسلامي اهتم فيه مصطفى السباعي بقضية العدالة الاجتماعية، وعالج مفهوم الملكية في ما رسمه لها الشرع من وظيفة اجتماعية ترتبط دائماً بمبدأ صيانة مصلحة المجتمع.

ولقد كان لهذا الاتعاظ بالواقع دور كبير في تطور المفاهيم لدى الحركة الإسلامية في تونس، فهي لم تقلع عن العناية بقضية الحكم، وعمدت إلى ربط علاقات التعاون بينها وبين حركة الاخوان في السودان على عهد النظام السابق لما نجحت الحركة السودانية في ادخال تطبيقات من الشريعة في نظام الحكم، وهي قد أبدت اعجابها العلني بالثورة الشعبية في ايران، لما حققته من إقامة دولة إسلامية. إلّا أن الحركة التونسية أدخلت على تفكيرها السياسي عناصر اجتهادية جريئة ما أحسب إلا أنها نتيجة للتفاعل الايجابي بين الاتجاه الإسلامي وبين ملامح الواقع التونسي والعربي. فهي تعلن أن مقاصد الحكم لا يمكن إلا أن تكون في إشعاع الحرية وبسط العدل وإرساء الديمقراطية، وإن شرعيته لا يمكن إلا أن تكون مستمدة من الشعب، وهي ترفض أن تنصّب وصياً على هذا الشعب ولا ممثلاً للاسلام ومحتكراً للتحدث باسمه. وتقبل أن تحتكم إلى الشعب في نطاق مؤسسات نيابية

منتخبة انتخاباً ديمقراطياً، وهي تعمل على إنشاء حزب سياسي، مضمون الشرعية القانونية، يقدم برنامجه للرأي العام وتتنافس في الساحة السياسية مع بقية القوى السياسية الوطنية، وتقبل التعايش مع الأحزاب السياسية الأخرى حتى ولو كانت ماركسية، وترضى بالمغايرة أياً كان لونها، وهي لا تقول بتكفير النظام ولا بجاهلية الشعب، وتعترف للنظام بالشرعية القانونية ولا تعترف له بالشرعية الدينية.

(٣) خط تصنيف الأهداف وترتيب الأولويات

لم يزل مشروع إقامة الدولة الإسلامية لترشيد المجتمع الإسلامي وانتشاله من جاهلية القرن العشرين معتبراً لدى الحركات الإسلامية في مقدمة الأهداف المرسومة، مهيمناً عليها جميعاً.

ولقد اقترن هذا الهدف في بداية القرن بالرغبة في إعادة نظام الخلافة بعد أن تمّ الغاؤها، وتعلق بهذا الهدف النظام الملكي المصري وأيدته في ذلك حركة الاخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، كما تعلقت به الحركات الإسلامية في الشام والجزيرة العربية. وحتى بعض الأنظمة الاستعمارية الغربية قد اتخذت منه نقطة ارتكاز لتحويل مشاغل الشعوب العربية عن مقاصد الوحدة وأسباب النهضة. ولئن كان بعث الخلافة قد خرج اليوم من حقول الاستهداف ونفضت معظم الحركات الإسلامية أيديها من السعي إلى تحقيقه، فلا يزال الجهل قائماً حول نظام الخلافة هل هو نظام ديني لا بدّ من العمل على إحيائه باعتباره واجباً شرعياً، أم هو نظام مدني حصل باجتهاد المسلمين الأوائل، ثم لم يلبث أن زاغ به التصرف الواقعي وشذت به التطورات على امتداد التاريخ الإسلامي، ونزلت به الممارسات الأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية وغيرها إلى نظام ملكي امبراطوري يستمد من التراث الفارسي أو الفرعوني أو الروماني أكثر مما يعتمد تعاليم الإسلام. يقول د. محمد أحمد خلف الله في بحثه: «الخلافة نظام مدني وليست نظاماً دينياً بحال من الأحوال من حيث ان هذا النظام قد جاء نتيجة اجتهاد الفكر البشري في سقيفة قسّ بن ساعدة... وما دام الأصل في نظام الخلافة هو الاجتهاد فإن من حق أهل الاجتهاد أن يدخلو على هذا النظام ما يرون فيه المصلحة». ويستخلص الباحث من ذلك أن صيغة الحكم «ليس فيها الزام ديني وينبغي ان تعتمد حرية العقل في اختيار نظام الحكم المناسب للمسار التاريخي».

وسواء سمينا نظام الحكم الإسلامي خلافة ونظرنا إليه في اتصال سنده بحكم النبوة أم أطلقنا عليه اسماً غيره كدولة الشريعة أو دولة الاسلام ـ كما وقع في ايران أو في السودان ـ فإن الهدف يبقى تحكيم التنزيل في شؤون الحياة الدنيا وتصريف مصالح المجتمع المدني وفقاً لأحكام النص لا بحسب القوانين الوضعية باعتبار «أن الشريعة الاسلامية هي الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء» كما ذكر ذلك خلف الله عن تفكير عبد القادر عودة في ما رامه من عمليات التنظير بين الشريعة الإسلامية وبين التشريعات الوضعية. فعودة يرى أن «الجماعة هي التي تصنع القانون، أما الشريعة فهي التي تصنع الجماعة أفراداً صالحين ودولة مثالية وعالماً مثالياً».

إن إقامة حاكمية الشريعة كانت ولا تزال منظوراً اليها كوسيلة فذة وكشرط واجب في خدمة هدف أسمى مقدم عليها هو انشاء المجتمع الإسلامي أو اعادة تأسيسه، كما يقول الغنوشي. وما دامت الوسيلة ضرورية لا بديل منها لتحقيق الهدف المقصود فقد ارتقت إلى المنزلة الأولى في تصنيف أهداف الحركة الإسلامية، ونحن بإزاء قضية أصلية لا تقتصر على إحكام المنطق التي تقضي بأن

يكـون ما لا بـدّ منه لتحقيق هـدف مطلوب، لا بـدّ من تحقيقه في ذاتـه أولاً. فالحكم بمـا أنزل الله واجب شرعي يميز الايمان من الكفر والصدق من النفاق والرشد من الفسوق، وإقامة حاكمية الشرع فريضة مؤكدة. . وهي بهذا الاعتبار غاية مطلوبـة لذاتهـا استكمالاً لـواجبات التعبـد واتمامـاً لطاعـة الخالق. أما أن يكون انشاء الدولة الإسلامية وتحكيم الشريعة مطلوباً لتقويم المجتمع واصلاح شـأن المسلمـين فذلـك ما يخـرج به في نـظر بعض رجال الصحوة، عن ميدان الفـريضة المتـأكدة والهـدف المطلوب لذاته وينزل به إلى ميدان الوسيلة المقدمة اليوم، وقد يبلغ التفكير الانساني غداً إلى استنباط نموذج مجتمعي يعوّل فيه على وسيلة غيرها. ذلك ما جعـل جماعـة اليسار الإسـلامي تعلن أنها تبتغي انشاء مجتمع إسلامي ولا تريد انشاء «المجتمع الإسلامي»، نازلة بمقصدها عن عرش النموذج الأزلي الصالح لكل زمان ومكان، رافضة فكرة الحاكمية لله، باعتبارها دعوة إلى «صبغ السيـاسة بـالصبغة الدينية» داعية إلى إقامة الدولة العلمانية، كما فعل محمد عمارة في كتابه عن **الإسـلام والسلطة الدينيـة** حيث يقول: «إذا كانت العلمانية في أوروبا موقفاً ضد دينهم كما فسرته الكنيسة، فهي عنـدنا الحقيقـة المعبرة عن نقـاء الموقف الإسلامي في هـذا الموضـوع. . . فمسيحية أوروبـا حاربت العلمانية لأنها ضدهـا أما إسلامنا فهـو علماني. . .» ويستخلص من ذلك أن «مصطلح العلمانية لا يمثل عدواناً على ديننا بل على العكس، يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصيل». وعلى العكس من هذا الموقف المتطرف يكاد يُجمع أصحاب الحركة الإسـلامية عـلى أن العلمانية بضاعة مستوردة قد تقبل في مجتمع نصراني ولكنها لا تجد قبولاً عاماً في مجتمـع إسلامي أبـداً وأن «الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الالحاد والمروق من الاسلام، وكان قبول العلمانية أساساً للحكم بـدلاً من الشريعة الإسلامية ردة صريحة عن دين الأمة الذي رضيه الله لها، ورضيته لنفسها والذي فرض عليها أن تحكم بما أنزل الله»[8].

إن إقامة دولة الإسلام هدف ثابت عند معظم الحركات الإسلامية وهي هـدف صريح مبـاشر يهيمن على نشاطها ويطبع علاقاتها بالأنظمة الحاكمة بطابع المنافسة والريبة إن لم يكن بطابـع العداوة والتصادم، وقد يكون عند بعض الحركات هدفاً مقصوداً على مراحل، ومرجئاً تحقيقه إلى حين، إمـا لاستحالة التحقيق في الأمد القريب بسبب التفاوت الكبير في ميزان القوى بـين الحركـات الإسلاميـة وبين الأنظمة، وهو ما يذهب اليه د. محمد خلف الله فيرتب الهدف من بين المقاصد الخياليـة، وإما أن تتعلل الحـركات الإسـلامية في إرجـائهـا بـأن الهـدف لا يمكن طلبـه بمعـزل عن حـالـة المجتمـع الإسلامي وما به من أوضاع التخلف والانحلال والتبعية، ولا يوفر ذلك كله البيئة الاجتماعية المواتيـة لتطبيق الشريعة. فلا بد من تقديم السعي إلى اصلاح المجتمع على السعي إلى تحكيم الشريعة. على كل فالهدف باق، وتختلف المواقف منه في درجات الالزام وفي زمانية التحقيق. ولكن المسلم المعاصر يبقى صاحب مقصد سياسي، يؤمن بأن الاسلام دين ودولة . يقـول النفيسي: «يتصور البعض أن المسلم المعاصر هو انسان بدون مهمات سياسيـة وأن واجبات المسلم المعـاصر مؤجلة إلى حين قيـام الحكم الإسلامي وان يكتفي بالفرجة على التطورات التي تمر بها الدساتير الوضعية والمؤسسات القائمة».

فهل يرضى رجـال السلفية بـالجلوس على الـربوة بعيـداً عن دنيا الأوحـال والرذيلة معتصمـين بالماضي، مسقطين قيم هذا الماضي الانتقائي على المستقبل المأمول، وقد أقعدهم عن السعي الشعـور

---

(٨) القرضاوي، **الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف**، ص ١١٢.

بالعجز أمام إشكالية الواقع المعاصر وما بين أوضاعه من ترابط، فلا يمكن أن تغير جزءاً منه من دون أن تمس سائر أجزاء الهيكل. وهل إلى اقامة الدولة الإسلامية من سبيل بدون تغيير القيم المهيمنة على السلوك وعلى المفاهيم السائدة في المجتمع الإسلامي بجميع فئاته حتى يصبح قادراً على استساغة الشريعة، راضياً بالاحتكام اليها؟ وهل ان دولة يثرب أنزلت من السماء في يوم أو في سنة، جاهزة مستكملة الخصائص؟ وإذا كان ترشيد المجتمع شرطاً واجباً لاقامة الدولة الإسلامية فما هي سبيل ذلك الترشيد إذا كان القرآن في صف وكان السلطان في صف غيره؟ وأي قوة تقدر أن تخرج المجتمع الإسلامي من جهالته غير قوة الدولة إذ «ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»؟ وهل يتكفل السلطان بهذا الواجب ورجال الحكم فيه لا يعمر قلوبهم الايمان ولا تحفز سلوكهم التقوى ولا ترمي مساعيهم إلى الاصلاح؟ «وليسوا في نظر الشباب المسلم إلا أدوات في أيدي الصهيونية والصليبية العالمية أو الشيوعية الدولية، تحركهم من وراء أستار فيتحركون، وتخوفهم من الانتفاضة الإسلامية الفتية فيخافون، ثم تدفعهم لضربها فيندفعون»[9].

انقسمت الحركات الإسلامية في خط تصنيف الأهداف إلى فريقين يمثل كل منهما مرحلة من مراحل السعي إلى هدف إقامة الدولة الإسلامية: فريق المتصلبين الذين جربوا الوسائل الوسيطة على مستوى التعامل مع الأنظمة الحاكمة وعلى مستوى السعي لاصلاح المجتمع بالوعظ والارشاد. وفريق المعتدلين الذين لا يزالون يؤمنون بجدوى الحوار مع الأنظمة ومع القوى السياسية المخالفة ويقرأون حسابه للواقع، ويثقون في قدرة الانسان على التغيير وفي كفاءة الشعب لانشاء المستقبل؛ وأن مدار هذا الاختلاف في تصنيف الأهداف بين المتصلبين وبين المعتدلين هو في اختيار الوسائل الملائمة والمدى الزمني الواجب لتحقيق هدف بناء الدولة الإسلامية. يرى المتصلبون أن الجهاد هو الوسيلة الباقية بعد أن فشلت سائر الوسائل وأن التغيير لم يبق منوطاً باصلاح الأوضاع. بل لا بد من إعادة تأسيسها ما دام زمام الحكم قد انفلت من أيدي المؤمنين وما دام الحكم فقد الشرعية الدينية. وهو في أغلب الحالات فاقد للشرعية السياسية أيضاً. وقد ذهب هذا المذهب المتصلب الاخوان المسلمون في مصر والشام واستقر عندهم مثل هذا اليقين بعد أن جربوا الوسائل الشرعية وحاولوا المشاركة في الحياة السياسية ورضوا بقوانين اللعبة وجنحوا الى التغيير بالحسنى ودعوا الناس حكاماً ومحكومين بالحكمة والموعظة الحسنة. فلما لم يجدوا رداً سوى الرفض وتلفيق التهم وتسليط أنواع العقاب والتنكيل جنحوا الى العمل السري ودخلوا دوامة العنف.

أما المعتدلون فهم يميلون الى العمل الاجتماعي الطويل الرامي الى تأهيل الأفراد والجماعات بالتربية الاسلامية وبالتقويم الاخلاقي، وهم يسعون الى غايتين متلازمتين: غاية نطلق عليها نعت الحزبية، ترمي الى كسب الانصار وشحذ العزائم والى اعداد العدة لاتصال حبل الدعوة وللمضي على الدرب النضالي من أجل إقامة الدولة الاسلامية، أما الغاية الأخرى فهي من جنس تربوي أخلاقي تسعى الى تأهيل المجتمع في أعرض قاعدته الشعبية ليتقبل الدعوة ويؤيد الهدف ويستسيغ

---

(٩) المصدر نفسه.

مستقبلاً النظام الجديد. من أجل ذلك كان الخطاب الديني في لغة المعتدلين أكثر انفتاحاً على القضايا الاجتماعية والسياسية العامة وأوكد انشغالاً بهموم الناس ومطالبهم في الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. ويتضح من هذا الخط الحرص على أن يكون التغيير حصيلة مجهود جماعي لا حصيلة السعي من القلة المناضلة، ذلك أضمن ألا يكون التغيير طفرة عابرة ولا فترة قصيرة العمر. ولعل من وراء هذا الاختيار إيماناً بالانسان وثقة في قدرته على اختيار الأصلح وعلى صنع مستقبله بنفسه.

ب ـ نسق التطور على مستوى السلوك

للمظاهر السلوكية ضروب من العلاقات بالمراجع الفكرية، أبسطها وأقربها للمعقول أن السلوك نتيجة التدبر وحصيلة أعمال الفكر، وأنه يترجم عن اختيارات فكرية سابقة، وأن العمل لاحق للتدبر في الترتيب المنطقي والزمني، ولصيق به ومنفذ لأحكامه. ولكن الواقع يشهد بأن ذلك ترتيب نظري نادر التطبيق، وأن الرابطة بين العمل والسلوك وبين العقل والتدبر، أعقد من هذا الخط القويم. فكثيراً ما يسبق السعي والعمل على الفكر بسبب مبادرة طائشة أو بحكم رد الفعل على مكيدة طارئة أو لمجرد الدفاع عن الكيان.

السؤال المتبادر في حق مظاهر السلوك عند الحركات الاسلامية هو التالي: هل ان السلوك اختيار ذاتي مقصود اليه في حرية، وهل هو مبادرة من القيادات الاسلامية دائماً أم انه في بعض حالاته البارزة رد فعل واجب عن مبادرة خارجية. المبرر لهذا السؤال هو الافتراق الملحوظ بين نسق التطور للمقاصد الفكرية والمضامين العقلية وبين نسقه في خطوط السلوك، فإنك لتلمس في النسق الأول خطاً مطرداً أو يكاد يكون، يتطور بالتفكير من السلفية الى العقلانية، وينتقل بالمضامين والمقاصد على خط التوسع والتصنيف من المقاصد السياسية الدستورية ومن التربية الأخلاقية الى المقاصد الاجتماعية والاقتصادية وترى المظاهر السلوكية بخلاف هذا لا تتطور على مثل هذا النسق المطرد بل تخضع في كثير من الحالات، لا في جميعها، الى نسق دائري يتردد بين ضروب من الشأن في التعامل مع النظام وفي الصلة بالمجتمع، ويحاول أن ينهج سبيلاً قويمة في الاختيار بين الوسائل المواتية، ولكنه لا يلبث أن يقع في الانتكاس على أعقابه، راجعاً الى استعمال ما قد عقد الاختيار على تركه، كوسيلة العنف مثلاً، فإني لا أرى الحركات الاسلامية تلجأ اليها دائماً عن قرار مبيت، وتختارها عن قصد مسبق، بل كثيراً ما ترغم على الركون إليها إرغاماً.

(١) العلاقة بأنظمة الحكم

تحتل هذه العلاقة المكان البارز في نسق السلوك الذي تنتهجه الحركات الاسلامية جميعها، بحكم منزلة الصدارة التي تمتاز بها قضية الحكم من بين مضامين الاهتمام، كما رأينا ذلك سابقاً. وقد غدت هذه العلاقة مرجعاً معتمداً في تقويم الحركات الاسلامية، يحكم لها أو عليها داخل المجتمعات العربية وخارجها بحسب نوعية الصلة بينها وبين الأنظمة القائمة، وما تتخذه في التعامل معها من مواقف. فإذا انحصرت المواقف في جدلية الرفض والتكفير للأنظمة الحاكمة، وكانت

المقاصد المطلوبة هي تغيير هذه الأنظمة، فمن الطبيعي أن تكون العلاقة مطبوعة بالتصادم حيناً وبالمهادنة أحياناً أخرى على خط لولبي يحتد يوماً ويلين أياماً ليعود الى الاحتدام من جديد. وتقوم مثل هذه العلاقة التنافرية على تنظير القوى لا على تنظير الآراء، وعلى اختزال الحوار وتغليب جوانب الريبة والحذر. ولا يصلح عامل الزمن الا للتربص واتمام الاستعداد للإطاحة بالطرف المقابل.

ليست المبادرة دائماً من جانب الحركة الاسلامية في قيام علاقات الصراع والتصادم، بل قد تكون الأنظمة هي صاحبة المبادرة في الغالب، تتصدى لمقاومة الحركات الاسلامية باسم الحفاظ على الأمن العام وصيانة العرش أو النظام الجمهوري أو بعنوان الدفاع عن المكاسب الوطنية أو الذود عن اللحمة الاجتماعية أو صون حرمة الوطن من التدخلات الأجنبية. وقد لا تتورع بعض الحكومات العربية عن المجاهرة بحرصها على عزل الدين عن الشؤون المدنية وبواجب الأخذ بأسباب التحديث والنهضة القاضية بوجوب هذا التفريق المستمد من منطق الدين النصراني... وقد لا يكون من فائدة سوى للتحري التاريخي في تحقيق مسؤولية المبادرة هل هي راجعة الى الأنظمة أم الى الحركات الاسلامية في تصديع البناء الاجتماعي. المهم أن نسجل وجود هذا الصدع في جميع الأقطار العربية على فترات مختلفة من العقود القريبة في تاريخ هذا القرن. وقد تولد عن ذلك الصراع ما لا يزال يتجدد من آيات النضال والقمع ومن مظاهر الارهاب والارهاب المضاد، ومن صنوف التعذيب والبطش والاجرام والاستشهاد، ما لا نستطيع ان نقطع بأن حلقاته قد انتهت وان زمانه قد ولّى.

ولا ينفك نسق العلاقة بين الحركات الاسلامية وبين أنظمة الحكم يجري على خط دائري يتبع الفعل فيه رد الفعل ويدعو هذا الرد الى رد مقابل، ويتولد عن هذا أو ذاك اتصال سند العنف، وتباعد فجر الحوار. فهل ينتهي الحظّ وتتكسر الحلقة، فتنقلب العلاقة الى حقول التعامل بالحسنى والحوار بالحكمة والتعاون على الاصلاح والتصالح على الخير والتناصر لإقامة العدل وبسط الحرية والأمن. ومتى تضع الحرب أوزارها في بعض البلدان وتنقلب الهدنة الهشّة في بلدان أخرى سلماً مقبولاً، متى تغلق المحاكم أبوابها الخصوصية وتنفتح على مصراعيها أبواب السجون وزنزانات الإهانة، فتفك من عقال الكبت والطمس والتهميش عقول الآلاف من الكفاءات في الوطن العربي، فتنبري العزائم المغلولة والطاقات الملجمة للابتكار والابداع في إنشاء المستقبلات البديلة، كما تصبو الى ذلك النخب المعتدلة في الحكومات والحركات الاسلامية.

ليست الاختيارات السلوكية، ولا يمكن ان تكون، مبادرة أحادية من جانب منفرد. فانك اذا صفعت المسلم على خده الايمن لا يجوز أن ترتقب منه أن يقبل عليك بخده الأيسر، عملاً بأخلاق الايمان كما هي الحال في التدين النصراني، إنما الاختيارات السلوكية حصيلة التفاعل المتشعب بين القوى الموجودة داخل أجهزة النظام وفي البيئة السياسية، وعلى صعيد التنظيمات العمالية وفي الجامعات الطلابية وعلى مستوى وسائل الاعلام، فاذا كان الحوار أساساً للتعامل بين هذه القوى حواراً صريحاً وكان السعي صادقاً للأخذ بتشريك جميع القوى الحية في إنشاء المستقبل وكانت الثقة في المقاصد وفي الكفاءة منطلق التعامل داخل المجتمع، فمن المرتقب أن تكون الاختيارات السلوكية أقرب الى الرشد وأدعى الى الاطمئنان، وأنسب توافقاً مع شرف الاهداف.

الـواقع أن منـطق القوة والـرفض لا يزال مهيمنـاً اليوم عـلى العلاقـة بـين معـظم الحـركـات الاسلامية وغالب الأنظمة الحاكمة، وأن العنف لا يزال السلاح المفضل بـدلاً من الحوار. واذا كـان ينشأ توجه الى السلم في بعض الحالات مثل المغرب وتـونس، فمن العسير ان نستبـين هل هـو سلم دائم أم هدنة الى أجل معلوم، بل قد يأتي من المبـادرات، من هذا الجـانب أو من ذاك أو من كليهما معاً، ما يقطع حبل التهادن ويفسد منطق الحوار، ويعيد للصراع حدته، كما نرى ذلك يتجـدد اليوم في عدة بلدان وكما ينذر ان يتجدد غداً في بلدان اخرى. يجب الا نغفل عن دور العوامـل الخارجيـة في «تكييف» هذه العلاقة السلوكية بين الأنظمة والحركة. فقد تحدثنا عن الثورة الايرانيـة وما لهـا من تأثير تحفزي على بعض الحركات الاسـلامية الى جـانب تأثـيرها «التفـزيعي» على معـظم الحكومـات العربية؛ وان لتجربة السودان في السنوات الأخيرة الماضية دورها على مستوى التحفيز والتفزيع معاً. ويظهر ان كفة التفزيع والاستنكار قد تغلبت اليوم بعـد الذي اقـترفه النـظام السوداني من مبـادرات باسم الاسلام، وبعد الذي تردى فيه هذا النظام من مصير.

على أن نظرة الحكومات العربية والجانب الكبير من النخب السياسية الى التجـربتين الايـرانية والسودانية متأثرة بدرجة كبيرة بما تبثه عنهما وسائل الاعلام الغربية من مادة اخبارية وبما تنفثه بشـأنهما من تعاليق وفقاً لأحكام الايديولوجيات العصرية ولمصـالح الغـرب. وعلى سبيـل المثال فـان ما يـبرز اليوم من أحكام لدى النخب العربية في الكثير من الأوطان العربيـة في حق التجربـة الايرانيـة تغلب عليه قضية الحجاب أو (التشادور) كما تكاد تنحصر أحكامنا عـلى التجربـة السودانيـة في قضية إقـامة الحدود خصوصاً في قطع يد السارق. ونحن الى جانب ذلك لا نـأبه الا قليـلاً بما أنجـزته الحـركتان الاسلاميتان في الميـادين الاجتماعيـة والانمائيـة والماليـة وغيرهـا؛ إذ ان مصادر الاعـلام المزودة بـالمادة الاعلامية والعـاملة على تكييف الآراء عـلى أساس انتقـاء هذه المـادة لا تخرج مقـاصدهـا عن تبشيع التجربتين وعن تقديم صورة معينة عن الاسلام المؤسس لمثل هذه التجارب.

نستخلص من ذلـك ان تطور السلوك في العـلاقة بـين الحكومـات العـربيـة وبـين الحـركـات الاسـلامية يحتـاج في مـا يحتـاج لـه الى تصـويب النـظرة وتجـديـد الاعتبـار لحصيلة بعض التجـارب الاسلامية المعاصرة والى تنويع مصادر الاعلام المعتمدة في استقاء المعلومات وفي بنـاء التقويم المهيمن على السلوك ليتحرر تقويمنا للواقع عن تأثير وسائل الاعلام الغربية. وما تنفرد بـه هذه الـوسائـل من دور اعـلامي لا يتميز في مـادته ولا في منهجـه عن التكييف الايديـولوجي ولا عن التـوجيه الثقـافي. ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون تصحيح المعلومـات عن الواقـع وبدون بنـاء الرأي عـلى الثقة في مصادر الاعلام صدقاً وموضوعية وتجرداً.

(٢) الصلة بالمجتمع

يترجح أن الصلة بين الحركات الإسلاميـة وبين المجتمعـات العربيـة تسلك في تـطورها نسقـاً مطرداً يخرج بها من مواقف الرفض والتكفير القائمة على تغليب الجوانب السلبية في الاعتبار والمفضية إلى التصلب والتطرف وإلى رفض الواقـع الاجتماعي في خصـائصه المعـاشة، وينتقـل بهذه الصلة إلى

محاولة التفهم لما في المجتمع الواقعي من شرائح متميزة وما بين فئاته من صراعات داخلية، وما بين قوى الثبات والمحافظة وبين قوى التغيير والتحديث من نزاعات سياسية واقتصادية وثقافية.

كانت الصلة بمجتمع كلي اندماجي فأصبح التعامل مع فئات اجتماعية يتميز بعضها عن بعض، وكان سلوك الرفض والتصلب قائماً على تعميم الموقف تجاه شريحة التغريب والاستلاب واطلاقه على سائر فئات المجتمع باعتبار ما تتصف به وتتشارك فيه من استكانة لأنظمة الحكم ومن سكوت عما في طبقات المترفين المتغربين من منكر.

الجديد في تطور نسق التعامل مع المجتمع هو بروز مفهوم الشعب والجمهور والخروج من التعميم إلى الشمولية الاجتماعية. فالمجتمع هو الشعب من فوق الفئات المحدودة من الفقهاء والمثقفين الرسميين الموالين للحكم، ومن دون النخب الغربية المتشبعة بالايديولوجيات المستوردة، ومن وراء أصحاب النفوذ وذوي الجاه وفئات المترفين وأهل الثراء. والمجتمع هو الشعب لا في شموله العددي فحسب ولا في بنائه التأليفي فقط، بل وأيضاً في ما يعانيه السواد الأعظم من صنوف الحرمان والكبت ومن ألوان القهر والتعسف وفي ما يطمح اليه من حرية وكرامة ومن عدل ومساواة ومن ديمقراطية سياسية ورغد اقتصادي.

ليس صحيحاً أن نجاح الثورة الايرانية مسؤول وحده عن هذا الانفتاح على الجماهير الشعبية في تعامل الحركات الاسلامية مع المجتمع العربي، وأن هذه الحركة كانت نخبوية رجعية قبل قيام الخميني ثم تغذت بفلسفة الدعوة الشيعية في الانحياز الى المستضعفين في الأرض وفي الانتصار للمظلومين ضد الطغاة، فأصبحت ترفع شعارات الثورة «الشعبوية» كما يطيب لبعض الاجتماعيين نحته من تعبير، وجنحت الى نزعة ديمقراطية مستعارة. أعتقد أن خط التعامل بين الحركة الاسلامية وبين المجتمع قد سار الى هذا الانفتاح على الجماهير سيراً طبيعياً من ذات تطوره في مجال المضامين الفكرية، كانفتاح السلفية الأصولية على الحركات الوطنية في المغرب وسوريا وفي مصر والجزائر وتونس، وما شمل هذه السلفية من تطور في اتجاه العقلانية. إن ما يجوز ان نصطلح عليه باسم النزعة الديمقراطية في تعامل الصحوة مع المجتمع لا يمكن أن يكون حصيلة عامل واحد طارىء الحدوث، خارجي المأتى كالثورة الايرانية. فقد سبقت هذه الثورة تجارب شعبية أخرى كالثورة التركية نجحت في تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية من الأساس، ولم يكن لها في تطور الحركة الاسلامية مفعول بارز. لعل القول الأنسب هو ان نجاح التجربة الايرانية لعب في حقل تعامل الحركة الاسلامية مع المجتمع ومع الأنظمة دور بعض العقاقير الكيميائية التي لا تدخل في المعادلة بين العقاقير المتفاعلة ولكن وجودها ضروري لحصول التفاعل.

أصبحت الصحوة تنظر الى الشعب في مجموع خصائصه الثابتة والمتغيرة، وتقوم بتحليل عناصره لتميز بين ما يجب أن تقيم بينها وبينه من علاقة تناصر وتعاون كالشباب الطلابي والحركات العمالية وبعض الأحزاب السياسية، وبين ما لا يجوز الا ان تهادنه الى حين، كموالي النظام وفئات المترفين. أما الفئات الضالة من المتنكرين للدين المبشرين بحضارة الغرب المادية الالحادية فهي لا تتوانى عن التشهير بهم وإعلان العداوة لهم. مثل هذا التصنيف في التعامل يظهر حرص الحركة

الاسـلامية عـلى تحقيق المزيـد من الفاعليـة في السلوك، ورغبتهـا في الاقـلاع عن تجارب المحاولـة والاحباط التي طبعت سعيها الى اليوم.

(٣) جدلية الوسائل

رأينا أن العناية بالوسائل من منطلق المبدأ القرآني في اقتران الايمان بـالعمل، هي من السمات التي تميز الحركات الاسلامية عن السلفية الأصولية ورأينا أن قصر الجهد في الدعوة الى الحق من دون تعزيزه بالسعي هو من المآخذ التي يـوجهها الاخـوان المسلمون في مصر وسـوريا ضـد رواد المذهب الاصلاحي، فالعناية بالوسائل هي في ذاتها شاهد على تطور الحركة الاخوانية بالقياس الى الحركـات السابقة، وعلى ما يحدوها من ارادة التغيير وإنشاء المستقبل البديل. جميع الحركات متفقة على تسخـير الوسائل الواجبة في سبيل هذا المشروع المستقبلي ومجتهدة جميعاً في اختيـار الأسباب انـطلاقاً من مبـدأ الشريعة الآمر باتخاذ الأسباب مع التسليم بـأنها لا تكفي وحدهـا لتحقيق الغايـة المطلوبـة، وأن من ورائهـا ومن فوقهـا إرادة الخالق تسخـر هاتـه الأسباب وتهيمن عـلى النتيجة، فتجعـل بين الغـايـات والأسبـاب رابطة انسجـام تحكم في الاختيار. فـلا يجوز طلب الغـاية الشريفـة إلا بوسـائـل سليمـة نظيفة. وليس أبعد عن منطق الإسلام من استقلالية الأسباب ومن انتصاب الفاعليـة مقياسـاً مهيمناً في التمييـز بين الـوسائـل المستعملة. يقول حسن الميـلي: «ان في الإسـلام غـايـات، ولكن هنـاك ضـوابط وأخلاقيات ووسائل عملية كبرى تضمن تحقيق هذه المقاصد بطريقة تتكامل فيها ولا تتعارض. فالغاية السامية لا نتوصل اليها بوسائل غير شريفة، وليس من باب المصلحة ان نفعل كل ما نريد للوصول الى غاية. فما عند الله لا ينال بالمعاصي والمحرمات. والغاية تبقى صالحة وسامية طالما كانت وسيلة بلوغها مستقيمة. فإذا انحرفت الوسيلة انحرفت الغاية»[١٠]. من أجل ذلك كانت جميع الحركات الإسلامية حريصة على تدعيم الوسائل المختارة بشرعية أخلاقيـة دينية تصونها من الخدش والطعن.

يرى د. أحمد خلف الله أن الحركات الإسلامية تلجأ إلى أربعة اصنـاف من وسائـل الدعـوة وهي الوعظ والارشاد، والخدمات الاجتماعية والقرارات الحكومية والجهاد. وهي وسائل نظيفة بعيدة عن كل خدش باستثناء الوسيلة الرابعـة، وسيلة الجهاد. فـلا جدال في طـابع الخير الذي تتسم بـه سبيـل الوعظ والارشـاد المتوجهـة الى روح المؤمن ومداركـه. فهي وسيلة متوافقـة مع المبدأ القـرآني القاضي بأن تكون الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة وأن يكون الجدال بالتي هي أحسن كما تعتمد من جانب آخر على الترابط السببي المتين في الفكر القرآني بين تغيير ما بالمجتمع وبين تغيير ما بالنفس. ثم هي من جانب أخلاقي وسيلة تستمد من تحسين الظن بالانسان ومن الثقة في النفس التي سوّاها الخالق وجعلها قادرة قدرة ذاتية على التمييز بين الخير والشر وبين التقوى والفجور ويتصل هذا بالنظرية المعتزلية القائلة بأن الخير والشر من الكليات التي يقدر العقل عـلى ادراكها دونمـا توقف على الشرع في ما يقضي بتحسينه أو بتقبيحه.

أما الخدمات الاجتماعية فهي أيضاً وثيقة الصلة بالخير لما يحفزها من مبدأ التعاون عـلى المرحمة

---

(١٠) الميلي، ظاهرة اليسار الاسلامي، ص ١٢٧.

والاغاثة ولما تسعى فيه من أعمال البرّ بمصلحة الفئات الاجتماعية الضعيفة كالأرامل والأيتام والفقراء والمرضى والمعوزين. . . والقرارات الحكومية والقوانين الرسمية هي ثالث الوسائل المعوّل عليها من جانب بعض الحركات الإسلامية، وهي تجمع إلى شرعية القانون في ما تقوم عليه من التوافق بين مرامي الحركة وبين السياسات الرسمية، شرعية دينية مستمدة من واجب الطاعة لأولي الأمر إذا هم نهجوا سبيل الاسلام ولم يشذوا عن أحكام الشريعة. ولقد عوّلت جميع الحركات الإسلامية على وسيلتي الوعظ والارشاد والخدمات الاجتماعية. وحاولت حركة الاخوان في مصر ثم في سوريا التعويل على الوسيلة الثالثة، وسيلة القوانين الرسمية وسعت إلى المشاركة في الحياة السياسية الوطنية وترشحت إلى الانتخابات النيابية.

عمدت الحركات الإسلامية إلى تقويم حصيلة هذه الوسائل الثلاث، فوجدتها حصيلة هزيلة لا تتناسب مع ضخامة التغيير المنشود، ورأت أن نصف قرن من الجهد المبذول لتغيير ما في نفس الانسان بغية تغيير أوضاع المجتمع هو سبيل طويلة وتجربة بطيئة لم تتضح حصيلتها على امتداد جيلين من العمل الاصلاحي. واتضح ان «أداة الوعظ والارشاد أداة غير كافية لتحقيق الأهداف، وأن تغيير الجماعات بتبديل مفاهيمها وقيمها وتقاليدها وقوانينها أمر فوق قدرة الوعظ» ـ كما يقول خلف الله ـ وأن أداة الخدمات الاجتماعية «ذات مفعول جزئي، محصور»، واتضح خصوصاً «عجز الحاكمين عن تغيير المجتمع بالقرارات والقوانين» حتى ولو عقدوا العزم على ذلك واخلصوا السعي لتحقيقه.

بقيت الوسيلة الرابعة، وسيلة الانقلابات العسكرية وتغيير المنكر بالقوة. فإن الذي يدعو إلى اللجوء اليها عاملان أساسيان أولها فشل الوسائل النظيفة لتحقيق الغاية المنشودة وثانيهما حاجة الحركة الإسلامية إلى «قوة عسكرية تحميها من بطش الطغاة من الحاكمين». وترى حركة الاخوان في مصر وسوريا «أن القوة أضمن طريق لاحقاق الحق» وأن «الجهاد لاقامة الحكم الإسلامي فريضة على المسلمين» ولكنها فريضة غائبة، حدية المنطق، محاطة بالشكوك في شرعيتها الدينية، خطيرة العواقب السياسية والاجتماعية. إذ هل يجوز قتال المسلمين واكراه الانسان على الدين، وقد نهى الإسلام عن هذا الاكراه، وقضى الرسول بحفظ دم الانسان ما دام قد أدى الشهادة. لا تزال الحركات الإسلامية في ضيق من أمرها تجاه وسيلة القوة والعنف، وهي قليلاً ما تستعمل في حقها كلمة الجهاد. ولا تزال في حرج من مغامرة تعرضها للاستنكار من جانب شرائح عريضة من المجتمع، زيادة على ما تجلبه من الاضطهاد والقمع لاتباعها من جانب السلطة. لذلك تصبح القوة في نظر سيد قطب مصنفة الى «قوة لمواجهة المجتمع الجاهلي: قوة الاعتقاد وقوة البناء النفسي وقوة التنظيم الجماعي وقوة الصمود والتصدي». وذلك ما دعا د. يوسف القرضاوي إلى وضع هذه الوسائل كلها في الميزان وإلى التأليف بينها في جدلية مفتوحة تجعل الفاعلية متوقفة على الوعي والعزم. فـ «تحقيق الحل الإسلامي المنشود. . . لا يمكن أن يتم بالقرارات الحكومية الآلية، ولا بالانقلابات العسكرية الآلية، ولا بالوعظ والارشاد وحدهما ولا بالخدمات الاجتماعية الجزئية، بل لا بد من حركة إسلامية واعية تحمل عبء الدعوة إلى تطبيق النظام الإسلامي واحياء المجتمع الإسلامي وتكوين الجيل المحمدي الذي يمهد السبيل للعودة إلى حكم القرآن ودولة الإسلام». ويفسر القرضاوي رأيه، فيرى وجوب توافر أمور ثلاثة أولها أن هذا الجيل المحمدي من الصفوة يجمع بين الايمان العميق وبين أخلاق الايمان، ويضم عدداً من المفكرين ومن أهل النبوغ، فيعمل على

«الانتشار في كل المجالات الشعبية والرسمية المدنية والعسكرية» وإلى جانب هذه الصفوة، لا بد من أن تتوافر للحركة قاعدة جماهيرية إسلامية أو بعبارة أخرى لا بد من أن تجري مساعي الحركة بتأييد من رأي عام إسلامي يشد من أزر الجيل المحمدي ويضمن لعمله البقاء ويكون له درعاً مهاباً عند أهل السلطة، ثم تحتاج الصحوة في المرتبة الثالثة أن تتغلب على المعوقات الاجتماعية والمادية داخل الحركة وخارجها.

هكذا تخرج جدلية الوسائل في تطورها من منطق التفكيك إلى منطق التأليف والحبك، إيماناً بما بين مظاهر الحياة الاجتماعية من الترابط والتفاعل، وأنه من الخطأ «النظر إلى النواحي الاجتماعية مفصولة عن جوانب المجتمع الأخرى من حيث ان هناك ارتباطاً متيناً بين الفساد الاجتماعي والفساد الفكري والفساد التشريعي والاداري والسياسي والاقتصادي والثقافي والتعليمي . . .» كما يقول خلف الله.

يلخص د. شكري فيصل هذا الاتجاه في ثلاثة أسس بغية أن تتحول صحوة التململ إلى صحوة فاعلة: أساس تنظيري يلتقي عنده مفكرو العالم الإسلامي وأساس عاطفي تلتقي عليه المجموعات الإسلامية ويتحول الأفراد إلى كتل والجماعات إلى جماهير، ثم الأساس الحركي الذي ينظم العمل وينشىء السعي ويجند الطاقات. . .

تتجذر نظرية الوسائل يوماً بعد يوم وتسير في اتجاه الشمولية والتخطيط. محاولة تكسير «طوق الصوفية» حسب عبارة النفيسي، لتبني لها قاعدة جماهيرية لا تكون الا «بالانحياز الدائم للمستضعفين والمظلومين والمقهورين والفقراء». ذلك ان الصحوة في رأي النفيسي هي ــ كما أسلفنا في الباب الأول ــ «حركة تغيير اجتماعي عام تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة. . . وتؤمن بالاصلاح المطرد المتدرج في الأطر والمؤسسات حتى يتم التحوّل إلى الإسلام دونما فتنة أو ضرر».

إذا كانت الحركات الإسلامية في أطوارها الأولى محمولة على ردّ الفعل أكثر من اللازم، وكان واجب الردّ متغلباً على منطق المبادرة متحكماً في اختيار الوسيلة، فهي اليوم، على ما يظهر، تقترب من مرحلة «التعبئة المنهجية والحركة المخططة» وتعمل بمنطق النضج السياسي والواقعية الاجتماعية، فتقدم على بناء نظرية متكاملة للوسائل تقلع بها عن حقول الارتجال وتخرج من منطق التبعيض، بعد أن جرّبت كل الوسائل منفردة متتابعة، وسارت من مرحلة الدعوة بالحسنى وبالمرحمة إلى مرحلة القوة والتعبئة العسكرية، وبعد أن ترددت من هذه إلى تلك بحسب الظروف السائدة وبحسب استعدادات الطرف المقابل للحوار، فكانت الحركة ضعيفة المبادرة ملزمة أحياناً كثيرة بانتهاج ما تقتضي به الظروف من وسائل مدفوعة إلى رد الفعل.

ولعل خط التوجه إلى الشعب والتحاور معه والتعويل عليه والانطلاق من خصائص القاعدة الجماهيرية في ما تعانيه وفي ما تصبو إليه يوشك أن يصبح حجر الركن في بناء نظرية الوسائل وسياسة السلوك لدى معظم الحركات الإسلامية. وقد لا يجوز نفي مثل هذا التوجه الشعبي من جانب الصحوة في مراحل نشأتها الأولى وحتى على عهد السلفيين من رواد الاصلاح. . . ولكن يظهر أن هذا التوجه قد أصبح ظاهرة بنيوية مقصودة في تأسيس نظرية سلوكية متكاملة. وهذا هو الأمر

الجديد تصبح فيه الوسائل خطة مترابطة مستمدة منطقها ومقاصدها من واقع الشعب. ويرى الهرماسي أن «الحركة الإسلامية في تونس قررت أن تعمل ضمن المجتمع القائم وأن تكون طرفاً من بين أطراف آخرين معنيين بوقائع هذا المجتمع ومشكلاته وأنها لا تدعي امتلاك البديل الوحيد ولا الكلي».

هذا هو الموقف الجديد الذي قد يعتبره مؤرخ الصحوة قفزة عريضة إلى المستقبل. فالتغيير لا يكون مقصوداً إلا عن طريق الشعب والوسائل كلها مستمدة من الشعب، تشرف الجماعة الإسلامية على تعبئتها وتنظيمها ذلك أن الشعب ـ بعد الله ـ هو السلطة العليا في المجتمع، فلا حق لأحد ان يكون وصياً عليه ـ كما يؤكد ذلك الغنوشي ـ مضيفاً أنه «من حق كل التجمعات السياسية أن تتكتل لاستعادة الحرية المغتصبة المؤودة في العالم الإسلامي».

على هذا الخط من التدبر والترشيد وبمثل هذه الارادة في التلاحم مع المجتمع الحقيقي، تتطور نظرية الوسائل عند قادة الحركات الإسلامية، تطوراً تدل العديد من التجارب القطرية على أنه توجه عام مشترك، يرمي إلى توسيع حقول المبادرة لدى الصحوة في ما تظهر به من سلوك، وإلى التضييق من عوامل الاضطرار المسلطة عليها من جانب الأنظمة العربية. ولعله من المناسب هنا الاشارة إلى سمة الموازاة والتوازن بين نسق هذا التطور السلوكي وبين خط العقلانية الذي لمسناه في تطور منهجية التفكير عند رجال الصحوة، وقد لا يحق أن نبني على هذا التوازي بين النوعين من التطور نظرية متكاملة، وأن نقدم على هذا البناء من الآن. ولعل ذلك يحتاج إلى أبحاث أكثر تدقيقاً وأوسع مضموناً وأطول نفساً. لكن الذي لا يحق إغفاله في مسار الحركات الإسلامية هو هذا التوافق المقصود ـ ولا يمكن إلا أن يكون مقصوداً ـ بين منهجية التفكير وما سار عليه من أطوار وبين جدلية السلوك وما تتوجه اليه من إنشاء خطة متكاملة.

فهل سيتأكد هذا التوجه العام وسيظل خطاً نظيفاً على نسق مطرد لا رجعة فيه ولا انتكاس، وهل ستكون البيئة السياسية القائمة في البلاد العربية وستكون الأنظمة الحاكمة، عوناً للحركات الإسلامية على المضي في هذه السبيل وعلى انضاج هذا المسار الترشيدي وتأكيده، أم ان عوامل الاضطرار المتربصة بالصحوة الإسلامية من داخل المجتمع العربي ومن خارجه ستؤدي إلى النكسة وإلى إرجاء العمل البنائي الجديد، وتجعل التوجه المستقبلي يتلعثم في ثنايا الماضي مدة أخرى من الزمن؟ ذلك ما تصعب الاجابة عنه اليوم في ما يتجدد كل حين بهذا القطر أو ذاك من صروف التعامل بين الحركات الإسلامية وبين المجتمع المدني.

ثالثاً: مستقبل الحركة الإسلامية

تمهيد

نعالج في هذا القسم الختامي من البحث مستقبل الحركة الإسلامية كعامل تغيير ولا نعالج مستقبل الصحوة كعامل توصيف أو كظاهرة اجتماعية فكرية. فلقد بيّنا في الباب الأول أن الصحوة ليست حالة عرضية ولدت ذات يوم ولم تكن من قبل، ولا ان المجتمع الإسلامي كان غافلاً يغطّ في

سبات ديني عميق ثم أفاق ذات صباح وصحا، فهبّت الصفوة من أبنائه تروم تغيير الأوضاع وتوقظ المدارك النائمة، وتبعث العزائم المعطلة. ورأينا أن الصحوة هي في ذات دلالتها الفكرية ولم تزل ظاهرة على التحيّر من جانب الضمير وعلى المساءلة من جانب الفكر الإسلامي أمام ثنائية الواقع والتنزيل. وقد نشأ هذا التساؤل مبكراً في فجر التفكير الديني الإسلامي وصاحبه في مختلف أطواره وعلى مدى مراحل تاريخه متنقلاً من طور أهل الكلام ومن مرحلة العقلانية الاعتزالية إلى مختلف مراحل المصلحين الكبار في حلقات متواصلة، من مدارس المحدثين والمفسرين والنحاة وفقهاء اللغة إلى مدارس الفلاسفة والاجتماعيين. وقد ظل هذا التساؤل الفكري ظاهرة اجتهادية تبرز وتخفت، وتميل يوماً إلى التقليل من التعويل على العقل وإلى التصامم عن الواقع، ثم تجنح يوماً آخر إلى التركيز على العقل وإلى التصرف في النص واستنطاق التنزيل عن مقاصده.

غرض هذا القسم هو حينئذ مستقبل الحركة الإسلامية كقوة اجتماعية من بين قوات أخرى تتفاعل وتتبارز في ميدان الواقع العربي وتعمل على تغييره. نحاول في هذا الباب الختامي الاجابة عن سؤالين اثنين: أولهما هل للحركة الإسلامية مستقبل في الساحة السياسية العربية، أم أنها مائلة إلى السكون والانقراض، وهل أن خط التطور الذي حاولنا استبانة اتجاهه في الباب السابق قد قارب نقطة التوقف وأوشك على نهايته بانقراض الحركة لا بانطفاء الصحوة، أم هل ان خط المستقبل لا يزال مديداً بين يدي هذه الحركة وأن صروف التقلب بها في الضمير الاجتماعي وفي مصير الأمة العربية لا تزال تؤكد من حضورها في الواقع وتزيد من فاعليتها ونضجها لانشاء ملامح المستقبل؟

السؤال الثاني الذي نعالجه هو التالي: إذا كان للحركة الإسلامية مستقبل في شؤون الواقع العربي وكان لها دور تلعبه في بناء مصير المجتمع، فهل بالامكان استبانة ملامح هذين المستقبلين: مستقبل المجتمع ومستقبل الحركة واستيضاح نوعية الترابط بينهما وقوة التفاعل، وهل أن نسق التطور في مجالي الفكر والسلوك، كما لمسنا بعض خصائصه في الباب السابق سيتواصل في التوجه ذاته ويمثل ماله اليوم من وتائر، أم ان الانتكاس سيحيق بالتطور ويعيد الحركة على أدبارها ويطيح بالعلاقة بينها وبين المجتمع في دوامة العنف مرة أخرى وفي متاهات الافراط؟

نبادر إلى التنبيه بأن الاجابة عن مثل هذه التساؤلات قد لا تزيد على التحري في طرحها، بسبب ما نعيشه من صروف التقلب في الشؤون العربية عموماً، وما يهيمن على هذه التقلبات من عوامل شتى: وطنية وأجنبية، مرتقبة وفجائية، بارزة ومدسوسة، معقولة وسفيهة، تجعل خط المستقبل يتوارى في الآفاق الضبابية. وهل ان الدراسات المستقبلية قد أستوفت في أوطاننا حاجتها من تحليل الواقع الحاضر، في خطوط تطوره وفي وجهات تحوله؟ والواقع أن أدبيات الصحوة توفر اليوم قدراً طيباً من الدراسات، وأن المدرسة الاخوانية في مصر والشام قد أنجبت صفوة من المفكرين الملتزمين صرفوا جهوداً قيمة لتحليل الحركة الإسلامية، ولكن الحركة لا تزال في حاجة إلى مثل هذا الجهد في بقية مواطن انبثاقها من البلاد العربية كالمغرب العربي ومنطقة الخليج والسودان، ولا يزال الباحث محتاجاً إلى عمل تأليفي تتولاه نخبة من المؤرخين والاجتماعيين ومن علماء الأصول وفقهاء الشريعة. وقد يكون من الضروري كمرحلة أولى في هذا الاتجاه أن تنصرف العناية إلى وضع تصانيف قطرية

لتحليل كل حركة اسلامية على انفراد ولاستبانة خصائصها الفكرية والسلوكية قياساً إلى ظروف البيئة السياسية والاجتماعية المميزة. فلئن كانت الحركات الإسلامية تستقي من معين واحد في مضامينها الفكرية وفي مراجعها الأصولية، فهي لا تتصرف في شأنها تصرفا واحدا، بحكم ما يحيط بها وتتفاعل معه اضطراراً واختياراً من ملابسات البيئة ومن سياسات النظام القائم واختياراته المذهبية ونوعية علاقاته الخارجية والعربية. جميع ذلك عوامل تصنيف وتمايز لا بدّ من تقديم درسها على الأبحاث التأليفية الجامعة التي تتناول الحركة الإسلامية كظاهرة اجتماعية بارزة وكقوة سياسية على صعيد المجتمع العربي بأسره يتفاقم دورها في نحت ملامح المستقبل وتتقدم للفكر العربي بصيغة من صيغ البديل الممكن لانشاء هذا المستقبل، وهي تتأهل بذلك إلى أن تتقدم للفكر الانساني بعروض حول ما يمكن للإسلام أن يقدمه من عطاء وأن يسهم به من حلول للتغلب على الأزمة الحضارية المعاصرة. فلا يجوز أن نقصر على جغرافية الوطن العربي وحده، في مشرقه ومغربه، مفعول تيار فكري له اهتمام انساني وينسدرج ضمن الحركة الفكرية الانسانية في عامة ما يتساءل به الانسان المعاصر عن كنه ذاته وعن موجبات نجاته وعن مصير الحضارة التي أنشأها في ما بات يحيق بها من أخطار ويهدد استمرار سندها من قانون «الانطروبيا» القاضي بتغلب الفوضى على النظام وانتصار الفساد والشر على الفضيلة والخير وبنضوبية الموارد الأساسية على سلامتها وتجديدها وبسيطرة نزعة الانتحار الجماعي على سلامة الوجود وعمارة الكون. ونحن معنيون بهذا المصير الذي يعالجه المفكرون في الغرب، وندرك أننا وإياهم على ظهر سفينة واحدة، وأن المصير بات مصير المجتمع البشري بأسره وأن نجاته من الانتحار هي قضية الانسان الكبرى وأن سلامة البناء الحضاري من الانهيار والخراب مشروعه الأوكد، وقد غدا ابتكار المستقبل البديل أهم الواجبات المشتركة وأصعب الأهداف المقصودة وأعسرها.

١ ـ نصيب الصحوة من الدوام

هل الصحوة ظاهرة عرضية ماثلة الى انقراض أم هي اتجاه متمكن في المجتمع العربي وظاهرة باقية وحلقة السند في ربط المستقبل بالماضي، ذلك هو التساؤل الأول الوارد في بعض أدبيات الصحوة.

أ ـ الصحوة إلى انقراض

يذهب د. خلف الله في خاتمة بحثه الى القول إن «المستقبل ليس في مصلحة الصحوة، بل هو على حسابها وفي مصلحة الإسلام الذي ينمو مع الزمن ويؤكد دوره الحضاري، وأن انحسار الصحوة قد بدأ». وإنما يتعلق رأي الكاتب بالحركة الاسلامية في ما لها من دور اجتماعي ومن فاعلية سياسية ولا يتعلق بالصحوة كظاهرة فكرية دالة على تمسك المسلمين بدينهم واعتمادهم على رصيده الفكري في وجه الأزمة المستفحلة، ولو كان هذا الرأي يعني أن الفكر الإسلامي مرتد إلى الخمول منقلب إلى السبات، لما كان للإسلام عنده من حضور «ينمو ويؤكد دوره الحضاري».

يؤاخذ خلف الله الحركة الاخوانية في مصر بما اقترفته من تكفير في حق مجتمع مؤمن،

كالمجتمع المصري، عريق الايمان، صادق التدين، وبما تسعى اليه من اقامة رابطة التديّن مقام رابطة المواطنة لضبط الحقوق والواجبات، ومن افساد لحرية المعتقد، بما يفضي الى سلب الأقليات الدينية حقوقها وإلى تهميش منزلتها الاجتماعية، وهو ينكر على الحركة الاخوانية ما تزرعه من بذور الفتنة في مجتمع يؤمن بالتسامح ويتخذه قاعدة في السلوك الاجتماعي ويتعلق بالديمقراطية والعدالة ويعمل على تأصيلهما في الحياة الوطنية، وهو يخشى أن يكتسب العنف والتطرف في الحياة العامة شرعية دينية تعلو على شرعية القانون وعلى منطق الاعتدال. ويرى أن في مزاج المجتمع المصري عوامل وقاية وتحصين من مغامرات الحركة الاخوانية التي لا مستقبل لها في مجتمع تدفعه هاته الخصائص إلى رفضها.

لا ينفرد خلف الله بمثل هذه الأحكام في حق الحركة الإسلامية، بل ان شريحة متوسطة من النخب العربية تذهب إلى الاعتقاد بانحسار الحركة، منهم الموالي للحكم كالعلماء الرسميين سدنة النظام، ومنهم المتحالف مع السلطان المرتبط به في مستوى المنافع المادية، مثل طبقة الاداريين وفئات المترفين وذوي المال والجاه، ومنهم المعارض للنظام الواقف في وجهه... جميع هؤلاء مشتركون في الايمان بانقراض الحركة الدينية وزوال دورها وبانهزامها في المعركة بينها وبين الحكم، وهم يعتبرون أن مقاصدها «ماضوية» الطابع، خارجة عن تحديات المعاصرة غريبة عن هموم المجتمع، مفسدة عليه طموحه منحرفة به عن سبل التقدم مُدبرة به عن الدخول في المعاصرة. وهم يرون أن قضية الحكم في صيغته الدستورية ليست قضية أصلية في اهتمامات الجيل الحاضر من الرأي العام العربي، أو هي لم تبق مرتبة في جدول الأولويات التي يتعلق بها، وأن المهم عند هذا الجيل هي سياسة الحكم في تعامله مع الواقع أكثر من صيغة الحكم في مراجعه الدستورية، وهي تتمثل في برامجه وفي قدرته على تحقيق مطامح الشعب في الحرية والعدالة وفي الكفاية الغذائية والتشغيل الكامل للقوى البشرية المعطلة والطاقات العلمية والفنية المهدرة، وفي محو الأمية وتوفير أسباب الوقاية والعلاج، المهم في جدول اهتمامات هذا الجيل هو منعة الوطن وصيانة أمن المجتمع وحفظ كرامة الانسان العربي، ثم المهم عند أهل الجاه وسدنة النظام الاستقرار السياسي والوحدة الوطنية، واستمرار السلم الاجتماعي؛ وأن في الحركة خطراً على ذلك الاستقرار وتصديعاً لهذه الوحدة وافساداً للسلم. المهم هو حفظ الكيان الاجتماعي من دواعي التمزق والفرقة وصيانته من الانغلاق والانكماش داخل طبقية عقائدية تروم الحركة الإسلامية أن تقيمها في مقام أو تضيفها إلى الطبقية الاقتصادية والاجتماعية.
المهم سلامة التصالح الاجتماعي من دواعي التطرف ومن منطق الانحيازات الكلية التي تشذ عن سبل التوسط والتسامح وتغلق باب الحوار وتستبدله بمنطق الغلو والاكراه. ذلك هو المهم والأصل في ما للمجتمع العربي من مشاكل حاضرة ومن هموم مستقبلية، وفي ما يترتب عن إشكاليات المعاصرة من تحديات، ولا شأن لهذا المجتمع اليوم بما يتخاصم فيه أهل الحركة الإسلامية من قضايا نظرية قد تجاوزتها الأيام وهمشتها المشاغل اليومية وأفرغتها من محتواها مصاعب البقاء.

توجه الملك الحسن الثاني عام ١٩٨٠ إلى أعضاء المجلس الأعلى للمجالس العلمية غداة تكوينه فقال: «... أنتم حضرات العلماء أصبحتم غائبين عن الميدان اليومي في المغرب». فلعل هذه الكلمة تصدق على رجال الحركة الدينية كما يراها المقللون من شأنها الزاهدون في مستقبلها ولعل الحركة لا تزال من بعض جوانبها غائبة عن الميدان اليومي، مقصية عن الواقع الاجتماعي في خصائصه

المـاثلة وفي ما هـو سائـر إليه. وقـد رأينا في بحث د. شكـري فيصل مـا يؤكد أن الصحـوة وهم لا حقيقة، والوهم لا حاضر له ولا مستقبـل بين يـديه. وأنها تملمـل لا شأن لـه في ما يمتحن المجتمـع المسلم من الشدائد مثل اكتساح افغانستان، واستمـرار الاستعمار الاسرائيـلي في فلسطين واستفحـال الخلافات بين الشعوب العربية وغياب «مشروع حضاري كبير نجتمع عليه».

تقتبس هـذه التيارات من اجتماعية الـواقعية السيـاسية وتقـوم على تقـديم الالتزام لمقتضيـات المعاصرة، وترى وجوب التركيز على طلب أسبـاب النهضة وتـرك الأهداف الجانبية مهما كـان شأنها، وعدم توزيع الطاقات والجهود بين معركة الحياة والبقاء وبين المقاصد التاريخية، وعلى الرغم من بعـد الشقة واتساع الفجوة بين أهل اليسار المعارض وبين سدنة التـدين الرسمي، وبينهـما معاً وبـين طبقة المترفين المتغربين ونخب المنافع المادية وموالي الحسابات المصرفية. فأولئك جميعاً متشاركون في الحذر من المغامرة الإسلامية وفي الخوف من العدوى الخمينية، يقولون بوجوب التمييز بين الإسلام كدين في ما يلتزم به الفرد عن طواعية تجاه الخالق، وبـين الإسلام كحضـارة في ما يخص شؤون المجتمـع وتنظيم الحياة السياسية وتصريف المنافـع الاقتصاديـة والحقوق الاجتـماعية، ممـا لا يقترن بـالتزام وممـا قضت الشريعة نفسها أن يـظل مرسـلاً مفتوحـاً للتدبـر والاجتهاد. وهـم يـرون جميعاً بـأن الصحـوة ظـاهرة استثنائية وطفـرة عارضـة من طفرات التـدين، تبرز بصـورة طبيعية عنـد استفحـال الأزمـات، فيلوذ الانسـان بالتـدين كلما اشتـدت بـه صروف الأيـام ويفـرّ إلى التعبـد في سـاعـة العسرة ويتـطهـر من الانحرافات ويتوب من دواعي الزيغ ويتمسك بـالأحكام الـدينية في تشـدد وافراط. . . ثم لا يلبث المجتمع أن يعود إلى سالف سيرته المتوسطة وينصرف إلى شؤونه وترجع الحياة إلى نهجها «الطبيعي»، نهج الاعتدال والتوسط، على أساس المقاسمة بين ما يرجع لله وما يرجع لقيصر.

والحـركة الـدينية في نـظر أهل هـذه الاجتماعيـة الواقعيـة، فجوة استثنـائيـة في نسق التـاريـخ المعـاصر، وشأن عـرضي من شؤون المجتمع العـربي، وجواب طبيعي عـلى ما يحيق بـه من عـوامـل الشـدة، وهي سائـرة إلى زوال إذا ما انقشعت عن المجتمـع سحابـة الأزمة وانفـرجت أيـام البـأس وانحلت عقدة المشاكل القائمـة. ثم ان طائفـة أخرى من المفكـرين قد تميـل إلى مؤاخذة الحـركة في حقل آخر من حقول الجدلية أبعد من هذه الحقول القطاعية وأشمـل في الاعتبار، فـترى أن الحركـة الاسلامية تمثل اليوم نزعة شذوذ حضاري وانـزواء ثقافي تـروم فصل المجتمـع الاسلامي عن النهـج العالمي المشترك لمسيرة الثقافة الانسانية، وقطع حبل التواصل والتضامن الموضوعي الذي غدا مهيمناً عـلى مصير البشريـة قاطبـة، كما تـروم مطلباً مستحيـلاً وتسعى إلى مقصـد خيـال وتـوهم المجتمـع الاسلامي بأن له من عقيدته مصيراً منفصلاً عن المصير الجماعي وأن بإمكانه أن يسلك سبيـلاً محايـدة وأن ينشيء مستقبلاً فذاً. أولئك أهل جبرية اجتماعية يرون ان محاولات الخصـوصية شـذوذ حضاري ووهم فكـري وغلط في التقدير وخروج فـاشل عن قـانون التـماسك، وجهـل بمقتضيات الاشكـالية العالمية بما يهيمن عليها من قانون التضامن الكوني والترابط الدوري، كـما بينته دراسـات نادي رومـا من أوائل السبعينات. وهم يرون أن مقاصد الحركة وجهدها من جنس المعارك الخلفية التي يخوضهـا الجيش المنهزم في الساعات الأخيرة من المعركة قبل التخلي عن ميدان القتال، وليس لمثل هذه المعارك الميؤوسة أن تغير من حتمية المصير، ولا أن تفك حبل الترابط، والخصوصية الثقافيـة قد غـدت اليوم

من حق الأقوياء ومن نصيب المتقدمين في طليعة المسيرة البشرية، ولا تكون مطلباً وجيهاً إلاّ من وراء الكسب الحضاري والتفوق الثقافي والريادة الاقتصادية والاقتدار التكنولوجي والابداع الفني.

يتضح من استقراء هذه النزعات الجاحدة أن الانكار يتعلق بالحركة الإسلامية لا بالصحوة الدينية، ويتركز على فاعلية الحركة في انشاء ملامح المستقبل لا على دورها في تكييف ملامح الحاضر، وأن الذي ينكر على الحركة هو بعض جوانبها السلبية في ما تؤول اليه من تعطيل مسيرة المجموعة الإسلامية ومن إشعال الفتنة الطائفية في مجتمعات متعددة المذاهب والأديان كالمجتمع المصري والشامي والعراقي، وفي ما يخشى من نزوع بعض القيادات الإسلامية إلى العقلية الكلية المنافية لمنطق التعايش الفكري المدبرة عن سنة الحوار وعن أخلاقية التسامح. والحركة، من جانب اختياراتها الكبرى في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والتربوية «لم تستكمل مقوماتها ولا تزال في حاجة ماسة إلى استكمال هذه المقومات»[11]. والذي يتعلق بالانكار في حق الحركة الإسلامية، ليس وجودها بين القوى الفكرية والاجتماعية المشاركة في عملية التغيير الحضاري، بل يتعلق ذلك الانكار بجملة من خصائص الحركة القابلة للتطور والآخذة بهذا التطور والسائرة فيه بإمعان رغم الانتكاس والتعثر كما حاولنا سابقاً. والواقع شاهد على هذا التطور في ما سميناه حضور الحركة في المجتمع العربي حضوراً عنيداً تتعمق جذوره في الضمير الاجتماعي على قدر ما يحيق بالمجتمع من صروف الابتلاء وتزداد تمكناً في الحياة العامة ويتفاقم دورها بين عوامل التغيير وعناصر الثبات.

ب ـ الحركة سائرة إلى مزيد من الحضور

ارتبطت الحركة الإسلامية من أول عهدها بمعاقل الدين والمعرفة كالزيتونة والقرويين والأزهر باعتبارها حصوناً للثبات الثقافي ورباطات للصمود الحضاري في وجه تيارات المسخ والاستلاب، وكانت شاهداً على اتصال السند الحضاري وظلت ولا تزال عامل توحيد وتأليف من وراء الخصوصيات القطرية لدى عدد من الشعوب بينها فروق جغرافية وتاريخية وعرقية لا تجحد، ويقوم الإسلام في شعوب المغرب بديلاً من رباط القومية على نهج التوحيد المستقبلي كما بين ذلك د. الجابري.

ومن آيات هذا الحضور العنيد للحركة اقترانها بالحركات الوطنية على مختلف الجبهات التي خاضت فيها الشعوب العربية الإسلامية معارك التحرير، وكان لها الفضل في تنشئة جيل من القيادات الوطنية وفي تطعيم الحركات الوطنية بمفاهيم ثقافية وبسند تاريخي أكسبت نضال الشعوب العربية ضد الاستعمار الأوروبي عمقاً حضارياً يمتاز به ويعزز برهانه وسط الحركات النضالية المعاصرة.

ولكن حضور الحركة الإسلامية ليس مقصوراً على هذه الكفاءة التاريخية في تعزيز الكفاح الوطني وفي تطعيمه ولا في دلالة الثبات الحضاري والصمود الثقافي. وللحركة ضروب أخرى من

---

(١١) القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف.

آيات الحضور في المعاصرة تجعل منها الغذاء الروحي في مجتمع مدني يندر فيه الغذاء، وتتعـرض فيه غالب القيم الثابتة إلى الاتهام والاستخفاف، وتطغى عقلية التحديث والتطور على المفـاهيم الموروثـة وتعصف بالأركان الراسية. فلا تزال قائمة مؤثرة في حياة الـوطن العربي معـظم المظاهـر السلبية التي دعت إلى نضال الحركة الإسلامية وهيمنت على توجيهها. وقد ذكر الجـابري بعضهـا وعدد من بينهـا هزيمة العـرب أمام اسرائيـل، وبدايـة أزمة خـانقة عـلى مستوى الفكـر وجرح نفسي عميق، وفشـل التجربة الناصرية القومية وعجز الايديولوجيات المدنية، واستمرار الثورة الايرانية وتعثرها وانحرافها، وفشل السياسة الليبرالية وركود الاقتصاد وتعثر سياسات التنميـة، وتفاقم الفـوارق الطبقيـة والضغط على الطبقة الوسطى، ومقاومة التيارات التقدمية وكبت الحريات العامة.

ذلك ما دعا الحركة الدينية إلى ضروب من الحضور العنيف في الكثير من المجتمعات العربية، استنكاراً لكل هذه السلبيات وتصدياً للقوى المستكينة لهـذا الواقـع المشين واضـطلاعاً بـواجب تغيير المنكر المتراكم. ذلك كان دور الإسلام الثوري في مصر والشام ودور الإسلام الاحتجـاجي في تونس والمغرب، وهو دور الإسلام المتحفز وحضوره اليقظ في جميع الأوطان العربية.

وما تقف آيات هذا الحضور على الميدان السيـاسي بل للحـركة الإسـلامية في الميـدان الفكري دور لا يقـل عنه أهميـة، ويتجاوز الـظواهر الـظرفية الى ضروب من التجـديد الـنظري ومن الجهـد التأسيسي، فيها أضمن عوامل الانفتاح على المستقبل وأبقى عناصر التـأثير في تـوجيهه. وقـد أوضح الغنوشي أن الحركة الإسلامية استطاعت بعد جهاد قرن من الزمن أن تنفض عن الثقـافة الإسـلامية غبار عصور الانحطاط وأن تطهر التدين من شوائب الطرقية والشعوذة وأن ترشد منهج التفكير الديني بما لم تزل تجدده من السعي إلى التوفيق بين الواقع والوحي، وهي لا تنفك تعمل جـاهدة عـلى تجاوز الثنائية النصرانية بين الدين والحياة، وعلى اقناع المسلمين بالتوافق بين دينهم وبين العلم الحديث من دون الوقوع في الخلط بين الدين والعلم وبين مضمون التنزيل وبين مكاسب المعرفة في مختلف حقولها وفتوحاتها المتواصلة. وهي حريصة دوماً على أن تقـدم للأمـة الاسلاميـة ولفئات الشبـاب خصوصـاً تصوراً شاملاً تتناسق فيه الجوانب السلوكية والعقائدية مع المقدمات الفكريـة وأن تنزل بهـذا التصور الشـامل سـاحة العمـل وتخرج بـه من ميدان الجـدل النظري إلى ميـادين الواقـع والمجتمع، فتعين المسلمين على احتمال التضارب المعاش في سويداء الضمير بين العقيدة وبين الواقع.

وتتمثـل أكبر خـدمات الحـركة الإسـلامية عنـد بعض المفكرين في مسـاعي الانقـاذ الفكـري والوجداني التي اضطلعت بها لفـائدة المجتمـع المسلم المعاصر، إذ هي قـد عملت على دفـع كابـوس الاستنقاص الذي كان شائعاً بالقياس إلى الغرب وعلى رفض التسليم بتفوق النموذج الغربي في جميع الميادين، وعملت على ترشيد هذا الرفض وتنقيته من عناصر الخلط والجحود والتنكر لمكاسب المعرفـة ولفتوحات العلوم الدقيقة. وآيـة هذا التمييـز والترشيـد انتشار الحـركة في الكليـات العلمية وداخـل المدارس التقنية العليا وكثرة المهندسين والفنيين في صفوف الحركة وبين أنصارهـا وأتباعهـا. ذلك من آيات الانقاذ الفكري، ولا يقل عنه شأناً الانقاذ الوجداني، إذ قد اجتهدت الحركة في تربية جيل من الشباب يؤمن بالطهر ويتخذ الأخلاق النظيفة سبيلاً في مجتمع ملوث حافل بدواعي الزيغ والانحراف

وهو يعايش جيلاً من أجيال المعاصرة الغربية يقترن تفوقه المادي وغلبته الواضحة في الميادين السياسية والاقتصادية باستهتاره بالأخلاق وتحقيره للفضيلة واستخفافه بالطهر، كأنما تقوم بين هـذا وذاك رابطة تلازم وعقدة سببية.

لقد كان المستقبل في أحسن الاحتمالات الاستشرافية عند بداية القرن مراجعة للماضي وتجديداً لأبهى صوره وأبعدها عن الواقع والحقيقة، أو كان فراراً من هـذا الماضي جملة واحـدة وتنكراً للتراث وكفراً بالذاتية وانسلاخاً عن الانتساب. وأنه لمن أكبر المكاسب الفكرية الوصول إلى تغيير هذا المنطق الكلي وإلى تعديل مثل هذا الشطط، وقد نجحت الحركة الإسلامية في أن تجعل البـديل من الحـاضر المقيت مستقبـلاً مفتوحـاً هو مكسب الفكـر في تفاعله مـع الواقـع وفي الممكن الذي يؤول اليـه هذا الواقع بفضل الاجتهاد وعلى قدر السعي. بذلك يكون المجتمع قد تحرر من عقاله وخرج من إسلام خلودي منزوع من الزمن وأصبح الفكر الإسلامي ينتظم تدريجاً في جدلية تاريخية التأويل من منـطلق قول ابن مسعود إن «القرآن يفسره الزمان».

ج ـ التناسب التاريخي للحركة الدينية في المجتمع المعاصر

الحركة الدينية هي في نظر رجالها جواب الضمير الإسلامي عـن الأزمة المستفحلة في المجتمـع العربي المعاصر، زيادة على كونها ظاهرة تجديد للفكر الديني في أوسع أغراضه وأشمل مدلولاته، وفي هذا التجديد انقاذ للفكر والوجـدان معاً وعـون على عـلاج المجتمع، في مـا يعانيـه من فشل البنـاء الوطني بناء قطرياً اعتزالياً وفقاً للنماذج المستوردة ومن تعثر لسياسات التنميـة الاقتصاديـة ومن تصدع للكيان الاجتماعي بسبب الانحيـاز الايديـولوجي والحـروب الطبقيـة المترتبـة عن هذا الانحيـاز. كما تتمثـل أزمة المجتمـع العربي في استمـرار روابط التبعية تجـاه الأقطار الخـارجية وفي تـزعزع النمـوذج المجتمعي الغربي على أيدي أهله واتهامه من جانب المفكـرين الغربيـين بقصوره عن الـوفاء لـلانسان بحاجات البقاء وبدواعي الأمن والاستقرار وبعوامل الرضى عـلى النفس وبآفـاق الرجـاء والتفاؤل في المستقبل.

ليس بإمكان المجتمع العربي أن يستثني نفسه من إشكاليـة هذه الأزمـة المنتشرة في ربوع العـالم في أسره. بل لعله يحمل من أوزارها ويجد من ابتـلائها أكـثر مما يجـده الغربيـون أنفسهم بما لا يـزال يعانيه عـلى الصعيد الـداخلي والاقليمي من عـوامل الضعف الاقتصـادي ومن مظاهـر القصور عـلى مستـوى النخب القياديـة وأنظمـة الحكم ومن علل التصدع والشتـات في المجال القـومي. وإنها من مزايا الحركة الإسلامية جهدها الدائب على انتشال الشباب المسلم من الشعور بالاحبـاط ومن اوحال الشك في القدرة الذاتية على الأخذ بناصية المستقبل.

إن الذي يهم أكثر من غـيره بين مـظاهر الأزمـة الحضاريـة المعاصرة هي مستنـداتها الفكـرية، ففيهـا تتعمق تبعية المجتمـع العربي المسلم قيـاساً إلى الغـرب وتتجذر رابـطة التقليد لأنمـاط التفكـير السائد، وعندها تضعف القدرة الذاتية على فـك روابط تلك التبعية. ويـرى الرئيس السـابق لنادي رومـا أوراليو بتشـاي أن أزمة الحضـارة المعاصرة تتمثـل في اختـلالات هيكليـة يتصف بهـا المجتمـع

القيادي في الغرب من ثلاث جهات متكاملة، تقوم في أحد أركانها على الثقافة الفنية والمعارف التقنية التي اكتسبها الانسان وتمكن بفضلها من أسباب القدرة على الكون ومن وسائل القوة والسيطرة على الطبيعة، وتقوم في ركنها الثاني على استمرار المفاهيم العتيقة والنظريات البالية في مجالات التنظيم السياسي على أساس مبادىء السيادة الوطنية الضيقة ومجالات التنظيم الاجتماعي الناجم عن توزيع وسائل الانتاج والتراسب الطبقي، وتقوم الاختلالات في ركنها الثالث على معنى الرداءة في قيمة الانسان وما انحدر اليه من مستويات في ملامحه الأخلاقية. بحيث ان الانسان لهو اليوم في قعر سرداب ثقافي عميق في الوقت نفسه الذي ترفعه مكاسبه الفنية إلى أعلى مراتب الاقتدار، يغزو الفضاء ويطاول الكواكب بعد أن تملك الأرض؛ ولكنه العجز والرداءة في ملامحه الشخصية ذاتها وعلى مستوى كفاءته الأخلاقية، فهو المراهق المغامر، قد عرف كيف يسترق من النار سرها ولكنه لا يعرف كيف يطفىء الحريق إذا ما أشعله، ويقدر أن يأخذ بناصية القوى الكونية ولا يزال عاجزاً عن أن يتحكم في النفس ويكفها عن فجورها.

نحن إزاء أزمة قيم ومفاهيم، يقوم فيها الاختلال بين قدرات الانسان وبين قيمته الشخصية، تتعاظم الأولى يوماً بعد يوم على خط دالة أسية وتتناقص الثانية في سلم الاعتبار الأخلاقي. وإن لهذا الاختلال جذوراً عريقة في منطق الفكر الغربي لفهم الكون والذات، وهو يقوم على الاقتصار في مشكلة المعرفة على طلب كيفية الأشياء وخصائصها المحسوسة دون ماهية الأشياء ودواعي وجودها. وهي معرفة مفضية إلى ثنائية تضارب بين الذات المدركة وبين غرض المعرفة، يقول ديكارت: «أفكر. إذن أنا موجود. وما أنا الا ذات مفكرة أستطيع أن أعلم كيفيات الأشياء في اعدادها ومقاديرها وفي أشكالها وحركاتها...» ذلك مبتغاي من الادراك، ومبلغ أملي من المعرفة، ولا شأن لي بما في الغيب ولا بما هو من وراء الادراك المحسوس، ولا فائدة أرتجيها من التساؤل عن كنه الأشياء ولا عن مقاصد وجودها وعلة كيانها. وكذلك انحصرت وظيفة المعرفة في التحكم في الطبيعة وفي السيطرة على نواميسها بغية تسخيرها لمصلحة الانسان، واقترن العلم بالاقتدار والفاعلية وأصبح التعيير والقيمة موقوفين على هذه الفاعلية مرتبطين بدرجة الاقتدار، فتغلبت نظرية الممكن على نظرية الواجب في المعرفة العلمية وتفوقت العلوم التقنية وتناقص شأن العلوم الانسانية وقامت العلاقة بينهما على التنافس والضدية، وأصبح الصواب مقترناً بالفاعلية والحق صنوا للنجاح وأصبح النجاح معتمداً في العلم على ما يسمح به من وسائل التمكين ومن أسباب الاقتدار للانسان ومن توسيع لمجالات سيطرته الكونية من دون التفات إلى الحكمة القائمة على منطق التأليف والتنسيق بين أصناف العلوم وعلى شمولية المعرفة.

لقد ضعفت في أجيالنا المتأخرة نزعة المعرفة التأليفية. وتغلب منطق التحليل على مجهود التأليف واتسعت مكاسبنا العلمانية فأصبحنا زاهدين في استبانة ما بين مواطن الادراك من التناسق والترابط وما بين المعرفة بالكيف والمعرفة بالكم من تكامل وما بين العلم بنواميس الكون وبين العلم بوحدة تركيبه وبمقاصد ابداعه من اتصال وتلازم. هذا النوع من المعرفة القائمة على منطق التأليف والتوحيد وعلى قانون الغائية والمقاصد من وراء التعليل السببي هو من خصائص الثقافة الإسلامية ومن مميزات ادراكها للواقع. وأن الفكر الإسلامي ليعطي لهذا الواقع عمقاً وتجاوزاً من وراء خصائصه المحسوسة ويخلع على الكون دلالة رسالية. فتصبح المعرفة شهادة والشهادة مسؤولية،

ويصبح العلم بحقائق الكون تمهيداً لادراك مقاصده، ويرتفع هذا الادراك إلى مرتبة التكليف الرباني، ذلك مما يمتاز به ويقدر أن يقدمه الفكر الإسلامي من خدمة للمجتمع، بدءاً بالمجتمع الإسلامي حتى ينجو بناء المستقبل فيه من إعادة التأليف لأنقاض الماضي، وشمولاً للمجتمع الانساني عوناً على انقاذه من الأزمة الحضارية التي هي بالدرجة الأولى أزمة ثقافية وانحراف في منطق الادراك وتضييق في مقاصد المعرفة، فالانسان محتاج اليوم إلى كثير من الحكمة يعدل بها الجبل المتراكم بين يديه من حصاد المعرفة والقدر المتزايد من تقنيات الاقتدار وآليات السيطرة. والعدل والاعتدال في التصرف ونبذ الاسراف في التعامل مع الكائنات والأجرام والموارد، والايمان بأن للوجود مقاصد مرسومة وأن العبث والخلف ليسا من سنن الكون، كل ذلك حصيلة ما يقدر الإسلام أن يهديه للانسان ويهدي به سلوكه ويصوب مفاهيمه في خضم الأزمة الطاغية.

يقول روجيه غارودي في كتابه عن ثمرات الاسلام المرجوة: «القضية المركزية في عصرنا قد غدت في اتهام النموذج الانتحاري للرقي والتنمية على الطريقة الغربية، نموذجاً يقوم على التمييز بين العلوم الدقيقة وفنونها التقنية من جهة وبين الحكمة من جهة أخرى، أي بين تنظيم وسائل القوة والاقتدار وبين التدبر في مرامي الوجود وفي مقاصد الكون. وهو نموذج أساسه الغلو في منطق الفردية التي تقطع الذات البشرية عن النزوع إلى التجاوز وتسدّ عليها سبل ابتكار المستقبل وتفصلها عن المجموعة فتنزع عنها الشعور بالمسؤولية الفردية في إنشاء المصير المشترك للأمة».

أفلا يكون معين الفكر الإسلامي كما توظفه الحركة الدينية في سبيل التغيير أداة انقاذ وعامل تنجية لفائدة المجتمع العربي المتقاسم بين همومه الذاتية في مجموعة العالم الثالث وبين همومه الانسانية على مستوى الرسالة الكونية المشتركة؟ أفلا يكون هذا المجتمع في حاجة أكيدة اليوم بالذات لحركة عميقة شاملة تجمع بين القيم الفكرية والمقاصد السلوكية فتأخذ بيده وتعينه على تجاوز التناقضات الكبرى التي تسد عليه آفاق المستقبل وتفسد عليه الرجاء في الغد الأفضل فترد عليه ثقته في النفس وإيمانه بالحق واطمئنانه إلى الخير.

تعمل الحركة الإسلامية على تحرير الشعوب العربية من منزلة الاسترقاق لمستقبل عشوائي تدخله مُدبرة وتنقاد اليه اضطراراً، يتولى غيرها ضبط ملامحه، وتعطي الحركة لهذه الشعوب الشعور اليقين بأن المستقبل مستقبلها ليس حتماً مفروضاً ولا قدراً مسلطاً، وأن لها في تصنيفه واختيار ملامحه حقاً مشروعاً يستمد شرعيته من التدين الموروث الساكن في القلوب، لا من الحقوق السياسية المفقودة والممنوعة. لقد فشل المشروع الوطني بعد الاستقلال، وعجز عن أن يهب للشباب العربي حمية وجودية بديلة من حمية الكفاح الوطني، فاستولى الفراغ الايديولوجي على النفوس بعد أن انتهت ملحمة التحرير، فخلف من بعد جيل التحرير «جيل الضياع» وكان المغلوب الأكبر من وراء معركة التحرير هو الاسلام لا الغرب ـ كما يقول الاستاذ هشام جعيط ـ لأن الاسلام الذي كان يقود النضال تمّ تجريده من السلاح. أما الغرب، العدو مقصد التصدي وغرض العداء، فقد خرج منتصراً في الواقع الثقافي والاقتصادي وفرض على الغالب جميع مقومات النموذج الحضاري. يقول جعيط: «إن أبلغ رسالة تضطلع بها الثورة الإسلامية، إنما تتمثل في ما تقدر أن تنفخه من حمية التاريخ في مشروع التغيير، لولاها لما زاد هذا المشروع عن أن يكون مقاصد باردة وضرباً من القعود والعجز».

٢ ـ الملامح السلبية في مستقبل الحركة الإسلامية

للحركة الإسلامية مستقبل وتواصل في الشأن ومشاركة في التغيير، وليست ذاهبة إلى خمول ولا منقلبة إلى انقراض. والمستقبل صيرورة بين سبيلين، سبيل استقالة وتفويض تتغلب فيها العوامل الاضطرارية على العوامل الاختيارية في صنع المستقبل، ويطغى الارتجال على التدبر المسبق ويتقدم منطق المحافظة والاستمرار على منطق التطوير والابتكار، وسبيل اختيارية إرادية، تغلب فيها عوامل الاجتهاد والسعي إلى الاستكانة وردود الفعل العشوائية. وتتقدم ارادة الأمثل على الاكتفاء بالمثيل، وتتفوق عناصر التنظيم والترشيد على عناصر الفوضى والانتكاس.

والمستقبل سبيل مفتوحة لاجتهاد الانسان المسلم ولسعي النخبة المتبصرة المدركة لتحديات الحضارة البشرية العائشة في قلب الأزمة الكبرى التي تجد منها ما يجده أي انسان يقظ في سائر أنحاء المعمورة. أما الطابور من النخب العربية ذوي النفوس الميتة فأولئك فئات لا يعول عليها وهي وزر على الحاضر والمستقبل معاً. . . المستقبل الرشيد عدته الحمية الحضارية وسبيله الاجتهاد الصادق، اجتهاد الانسان الملتزم، لا الانسان «البروميثي» المتمرد الذي ينكر حاجته إلى الوحي ويولي وجهه ساخراً من السماء، ويقصر جهده عن التجاوز ويقف ضالته على السيطرة والقوة ويتغذى صلفه بالاقتدار الفردي ويؤمن بالنجاح ويكفر بالفلاح، ولا اجتهاد الانسان المستهتر بحرمة الذات البشرية الساخر من حاجة الانسان إلى الحرية حاجة أصولية، المنذر بأن يفجر الأرض ويخنق الحياة ويغير خلق الله، ولا الانسان الذي يقطع صلته بالله ولا يرى في السماء الا فضاء أخرس وفلاة خاوية ومتسعاً للغزو ومخبراً للتجارب وحلبة للتسابق. لا هذا الانسان ولا ذاك كفيل ببناء المستقبل الذي يشبع حاجة الانسان إلى الرجاء، بل الانسان ـ الرسالي، والانسان الخليفة الذي يتوق إلى التجاوز ويصدق بالغيب ويؤمن بوحدانية الخلق ويقول بترابط حلقات الوجود من المادة الى الروح ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب.

والنكران، كأنما كان الخيار ممكناً في الزمان الحاضر بين هذا التفتح وتلك الأصالة، وكأنما كان المستقبل لا يستوجب تعبئة التراث لصالح البناء الحضاري وتمهيداً للمشاركة في المعاصرة، وكأنما كانت الحداثة لا تتعايش مع المحافظة ولا تستمدمنها، وكأنما كان الابداع يستند إلى خواء وكان الابتكار خلقاً مطلقاً يبتدر من فراغ وينشأ من غير سند. ولا تزال النظرة إلى الواقع مخلوطة بعناصر الطهورية والتنظير التاريخي خاضعة للمقاييس المعيارية جاحدة للواقع في خصائصه الموضوعية. فإذا أقدم الفكر على تدبر هذه الخصائص فكثيراً ما يؤول به النظر إلى موضوعية استرقاق تفضي به إلى الاستكانة لهذا الواقع وإلى تقصيب أجنحة التطلع وإلى طمس ما في الواقع من رسالة المستقبل.

ولا تزال النظرة إلى الغرب يغلب عليها منطق التبعيض وتقصر عن منهج التأليف والشمول. فنحن لا نرى في الحضارة الغربية سوى مكاسبها التكنولوجية ننبهر بها فنغفل عن الالتفات لما تفرضه هاته المكاسب من مسبقات التنظيم والابتكار في المناهج التربوية وميدان البحث العلمي، وفي النظم الاجتماعية وما يقتضيه هذا وذاك من ترشيد العلاقات السياسية ومن افساح المجال وفتح الأبواب في

وجـه الاقتدار الانسـاني والابداع الفني والابتكـار الأدبي. ذلك كله يشكـل البيئـة الشـاملة المـواتيـة لتحقيق الفتوحات التكنولوجية. وإن غزو الفضاء ينطلق من تنظيم مسالك التصرف في الأرض. ثم لا تزال نظرتنا الى الغرب تتوخى منطق الأحكام الاجمالية التقريبية فنحكم على المجتمـع الغربي بـأنه مجتمع مادي لا ديني، ونغفل عن جانب الروحانيات في حياتـه وعما تـأخذ بـه الكنيسة من مبـادرات جريئة وما أصبح يحرك مجالس البطاركة والقساوسة من تيارات التجديد والتدبـر في علاقـات الكنيسة الكاثوليكية مع الأديان المنزلة ومع المذاهب الفلسفية، وحتى تجاه مسانيد تاريخ النصرانية في عـلاقتها مع نبي اسرائيل كـما يتضح ذلـك في قضية تـبرئة اليهـود من دم المسيح ـ حسبـما ورد جميع ذلـك في منشورات المجمع الفاتيكاني الثاني.

نتج التباس أساسي عن تصورنا للمنهج العلمي في بحث قضايا المجتمـع العربي أفضى بنـا إلى تغليب نزعة التحليل على النظرة التأليفية الكفيلة بأن تعيد للواقع عنـاصر تركيبـه وتعيد إلى الـتركيب مادة التحامه وإلى الالتحام نسق الانتظام. ولا جدال في حاجة الحـركة الإسـلامية الى النـظرة العلمية الموضوعية التي تستمد مـوضوعيتهـا من القدرة عـلى التحليل، فتـواصل بـذلك عمليـة تطهـير الفكر العربي الاسلامي.

الحـركة الاسـلامية قـادرة اليوم عـلى ان تهـدي للمجتمـع العـربي هـذا الصنف من الانسـان الرسالي، مثلما كانت قادرة في خاتمة القـرن الماضي وبـداية هـذا القرن ان تهـدي له جيـلاً من أنصار الكفاح الوطني، ومـا هي قادرة عـلى ذلك اليـوم حتى تتغلب على مـا يعوقهـا من سلبيات وتبـدد من حولها وفي مقاصدها من مجاهيل مبهمة لا تزال مواطـن لبس وتساؤل. وإن من مهام مفكري الحركة التركيز على ما في الفكر الاسلامي من ايجـابيات يـراها غـيرنا زاخـرة بالامكـانات المستقبليـة، كفيلة بتنحية المجتمع البشري من الفراغ والذهول وبتزويد مسيرته الحضاريـة ما تحتـاجه من قيم ومفـاهيم صالحة، فتهب للانسان مستقبلاً وقد غدا اليوم أفقر ما يكون من مستقبل كريم.

أ ـ غلبة النظرة التحليلية على المنهج التأليفي

كان ينبغي بعد قرن من التدبر الفكري ومن مكافحة اشكـاليات المعـاصرة أن يكون للحـركة الإسـلامية منهـج تأليفي يكـون منطلقـاً لخطة شـاملة ترمي إلى انشـاء مجتمع المستقبـل، ولا نعني بـه المجتمع العقائدي فحسب المعني بتربية الفرد وبـانشاء الجيـل المحمدي، ولا المجتمـع التراثي المعـتز بـالأثـر المتمسـك بنـماذج المـاضي الـداعي إلى ربط السنـد المبتـور من نسق التـاريـخ، ولا المجتمـع الدستوري المتعلق بتحكيم الشرع الجاحد لقدرة الدساتير الوضعية على المجتمع الصالح. وإنمـا نعني به المجتمع الكلي الشامـل، فلا تـنظر الحركـة الى قضية الحكم منفصلة عن ميادين البناء الاجتماعي والتصرف الاقتصادي، ولا تحكم على درجة التدين بمعزل عن عوامل البيئة في القـانون والثقـافة وفي ميادين الكسب وموطن العمل. ولا تعامل المجتمع العربي في تفكيره وسلوكه وكأنه مجتمع معـزول في جزيرة نائية منقطع عن المجتمع البشري محمي من تيارات التحديث مستثنى من المعاصرة.

وما أعتقد أن الغلو الـديني الذي وقعت فيـه بعض فصائـل الاخوان إذ طـالبت المؤمنين بمـا لم

يطالب به الرسول اتباعه وكفرت المسلمين بسبب ترك السنة وإهمال النوافل الا نتيجة مثل هذا التفكير التحليلي التبعيضي الذي يفصل الدين عن مكتنفات البيئة بجميع مركباتها. وبذلك تكون الحركة قد وقعت في البتر الفكري وفي الانحياز النظري الذي تعيبه على التفكير الغربي في مراجعه الموسوية ـ النصرانية. فلا يزال النظر إلى التراث يتعثر بين طرفي الاصالة والتفتح محبوساً في ثنائية التمجيد من منطق الطرقية وتقيم الحوار بينها وبين المجتمع على البراهين المنطقية وتعيد إلى التفكير الاسلامي أسباب الجدال العلمي بالحكمة والموعظة الحسنة. ولكن النظرة العلمية الجديرة بهذا النعت المفضية إلى الحق والصواب القادرة على تحريك النفوس الساكنة ليست من جنس التحليل الكيميائي الذي يفك الروابط بين الأجرام ويحللها الى عناصر تكوينها ويصنف الروابط بين هذه العناصر، ويعطي لكل عنصر قيمته الكمية. بل هي النظرة الفلسفية العلمية المبصرة التي لا تنزل الى التحليل الا لتصعد منه الى النظرة التأليفية ولا تفرد العناصر المكونة الا لتعيدها بمكانها من البناء الكلي ولا تتساءل عن الخصائص المحسوسة إلا لتستخرج منها آيات الدلالة والافصاح ولا تسائل العوامل الماثلة الا لاستقراء العوامل الغائبة.

لا نريد أن نسلك سبيل التبرير لما نلمسه من صفات التفكير التبعيضي من جانب الحركة الدينية، ولكن الذي يشهد به الواقع عند استعراض ملامح القيادات التي نفخت في الحركة من روحها على مدى قرن من الزمن هو انحصار مواطن الدراية والاهتمام عند معظمهم في مجالات من المعرفة نطلق عليه في التعليم الزيتوني في تونس اسم العلوم التقليدية التي لا تخرج في الغالب عن شؤون الفقه والعبادات وعن اللغة والبلاغة والتفسير والحديث. وتضعف مشاركتها في أنواع العلوم الأخرى الدقيقة منها والانسانية. ولعل الفقر أشد وطأة في العلوم الفلسفية والاجتماعية وأوضح أثراً. مثل هذا التبعيض ليس تخصصاً في المعرفة، إذ التخصص لا يكون الا من وراء التحصيل على القدر المشترك من المعارف الأساسية التي تشحذ ملكة التحليل والتأليف وتكسب كفاءة التنبه للروابط بين أصناف المعرفة وتعين على استنباط الغائب من المحسوس. ولعله من طبيعة النظرة التبعيضية أن تغفل عن اعطاء منطق الربط حقه في الادراك، وأن تضعف عن استنباط المجاهيل الكامنة من وراء المحسوسات وأن تعجز عن تدبر ما في الكون من آيات الانسجام ومن دلالات التوحيد.

ب ـ تغلب جدلية الوسائل على تجديد المضمون

عملت الحركة الإسلامية على ترقية النظرة الى الوسائل الواجب تسخيرها لتحقيق الأهداف المطلوبة، واستطاعت التصرف في منظومة مؤلفة من هذه الوسائل تدرجت بها من تربية الفرد المسلم تربية اسلامية الى تنشئة «الجيل المحمدي» المتسلم بأخلاق الإسلام، ومن العمل التربوي الفردي الى التعبئة الجماعية، ومن الوسائل السلمية والحوار المذهبي إلى المشاركة السياسية ومنها إلى التصدي والجهاد في وجه الأنظمة. ولا تزال الحركة تجتهد في الأخذ بزمام المبادرة لاستعمال الوسائل وفي النجاة من دوامة ردود الفعل ومن المواقف الاضطرارية، ترشيداً لمنهجها في التعامل مع المجتمع وتثبيتاً لدورها في تحقيق التغيير. وهي تعلم أنها تسلك طريقاً ضيقة وسبيلاً وعرة في هذا المنهج الترشيدي، وأن الاختيار ليس دائماً طوع الجهد وبمعزل عن مواقف رجال الحكم وعن ردود الفعل من جانب

القوى الاجتماعية وفي أوساط الرأي العام وحتى في صفوف الأتباع. ولعلها، إن هي أصرت على المضي في هذا المسلك الضيق، أن تعين على تغيير نوعية العلاقة بين التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية وأن تفلح في الخروج بالمعاملات الاجتماعية من دوامة العنف والردود الطائشة والمواقف الارتجالية الى المبادرات المتدبرة ومنطق التصالح والتشاور.

أعتقد أن مثل هذا الترشيد الصعب لمنطق الوسائل ولسبل السلوك لا ينفصل عن تجديد المضمون الفكري في ما للحركة من مقاصد، ولا عن توسيع دائرة الاهتمامات التي تدعو الحركة الناس أن يتخذوها أغراضاً لسعيهم وعناوين لصور المستقبل الذي يرتضونه بديلاً من الحاضر.

ولقد قدمنا عند ذكر الخصائص الفكرية أن الحركة مدينة لرواد المدرسة الاصلاحية بأوفر قسط من مضامينها الفكرية، وأنها لم تزل تعوِّل على أدبيات الافغاني وعبده وغيرهما في ضبط المواقف من الغرب ومن التراث وفي تحديد المفاهيم تجاه الواقع وفي اتخاذ الأهداف الكبرى لتأسيس المستقبل. ولعل هذا الزاد من المضامين قد أصبح اليوم في حاجة أكيدة إلى المراجعة وتجديد النظرة وتعديل ملاءمته مع الواقع، وقد أصبحت لهذا الواقع على مشارف القرن الجديد ملامح مختلفة عما كان له في فجر القرن المنصرم، وأصبح المجتمع المسلم يجابه تحديات سياسية واجتماعية وثقافية مغايرة لما كان يعترض جيل الرواد المصلحين. فقد تحررت معظم الأوطان العربية من الاستعمار الغربي وزالت القضية الوطنية من سجل العلاقات بين الأمة العربية وبين الدول الغربية وانتقلت روابط التسلط والتبعية من ميدان السيادة السياسية الى ميادين العلاقات الدولية والروابط العسكرية والاقتصادية والتكنولوجية، ولو أردنا شاهداً على هذا التحول لما وجدنا أفصح من ميدان الإعلام والتواصل. فقد شهد المجتمع البشري غداة الحرب الكونية الثانية ثورة كبرى في ميدان التواصل والإعلام وخرج من عصر الصناعة الى عصر الإعلامية، فبات المجتمع شبيهاً بالقرية الكبرى في ما يجمع بين بني الانسان من مواطن الاهتمام ومن دواعي الترابط وما يتسلط عليهم جميعاً وفي وقت واحد من عوامل التوحيد ومن أسباب التكييف والتوجيه والتسطيح والإغراء. وإن خضوع الأمة العربية في جملة المجموعات الاقليمية لهذا الغزو الاعلامي والتكييف الثقافي ظاهرة جديدة تجعل لقضية الذاتية الثقافية ملامح مختلفة ووزناً جديداً، وتغير من مقاييس التفكير في الذود عن حرمة هذه الذاتية وتزيد من صعوبة الوسائل الواجب تسخيرها. وقد يدعو الأمر إلى تجديد النظرة للحضارة الغربية في جملتها واعتبار المقياس الانساني الذي أصبح يطبعها وقد غدت مفتوحة على مختلف الخصوصيات الثقافية عاملة على هضمها وادماجها في سجل ثقافة انسانية شاملة، ساعية لتجنيس الثقافات التاريخية في جنسية ثقافية مستقبلية واحدة. وقديصبح مطلب النجاة بخصوصيتنا الثقافية وسط هذا التيار الجارف، والحفاظ على الملامح التراثية الثابتة من أوعر المسالك ومن أقلها حظاً في النجاح. وقد لا يكون من نصيب في نجاة هذه الملامح من الغرق إلا بالإقدام على توظيفها في عملية الصهر الثقافي الكوني عن طريق المشاركة في جهد الابداع الانساني والانضمام الى مسيرة التغيير. وقد استطاعت الثقافة اليابانية بفضل هذا المنطق الابداعي أن تنجو بالخالص من ملامحها الذاتية من دون أن يقصيها هذا النصيب من الخصوصية عن المشاركة في الجهد البشري العام أو يقعدها عن الانضمام إلى مسيرة التطور ومن دون أن يمنعها عن منزلة السبق في الابتكارات التكنولوجية.

الفكر الإسلامي واحد من بين صنوف التفكير الانساني المعاصر، وهو اليوم مخاطب مثلها جميعاً في ما له من امكانات الاسهام في التقدم البشري الذي هو أساساً تقدم ثقافي وغزو علمي وكسب تكنولوجي لفائدة البشرية كلها. ولا مستقبل للحركة الإسلامية الا بقدر ما يفلح الفكر العربي الإسلامي في تقديمه من ابتكارات ثقافية وعلمية تصب في النهر الكبير الزاخر بآيات الرقي من مكاسب الانسان. ذلك ما يدعو الفكر الاسلامي الى أن يوسع دائرة اهتماماته وأن يعيد النظر في مفهوم الخصوصية الثقافية في وسائل النجاة بملامح الذاتية الحضارية. ولن يبلغ ذلك بالاستثناء من هموم المجتمع البشري ولا بالانزواء في دائرة المشاغل التقليدية التي كانت محل الاجتهاد من جانب الجيل الأول من السلفيين المجددين. فتلك مشاغلهم في عصرهم قد أفلحوا في هضمها واستساغة إشكالياتها. وقد أصبحت لنا ولأبنائنا اليوم مشاغل غيرها وتحديات جديدة تدعو الفكر الإسلامي الى معالجتها واستنباط حلولها، وأن يضعها في دائرة الاشكالية العالمية لمجتمع القرن الخامس عشر. ولا نرى أن واجب الوفاء للسلف المجيد من الرواد المصلحين يقتضي منا أن نلبس همومهم وأن نتغاضى عن مشاغل عصرنا.

ج - مجاهيل المستقبل

«أعرف الواقع المقيت الذي تنطلق منه الحركة الإسلامية وأعيشه وأرغب في تغييره وأوافق على كل تطلع إلى المستقبل البديل، وأجده متمكناً في نفسي. ولكني لا أعلم الى ماذا يراد بي غدا وبأهلي وعشيرتي». مثل هذا القول من مواطن عربي مسلم يترجم عن المجاهيل الحافة بمقاصد الحركة الإسلامية المحيطة بالمشروع الاجتماعي الذي تروم بناءه.

السؤال المتبادر الى الذهن هو التالي: هل للحركة اليوم، وهل كان لها عند الاخوان بالأمس القريب مشروع اجتماعي بديل من الحاضر، لا يكون مقصوراً على التلفيق والترميم؟ انك لا تجد سوى فئة قليلة من العرب المسلمين راضين عن الواقع المعاش، بما قد يدر عليهم من منافع. ولكن معظم من سواهم قد ملوا هذا الواقع، وتعمق في نفوسهم استنكاره واستبشاعه في عامة ملامحه. حتى لقد بات المجتمع العربي مجتمعاً مريضاً بداء الحاضر، ما له من شفاء إلا في طي الصفحة وإنشاء المستقبل البديل. ولعل الحركة الإسلامية لا تزال تقصر معاول جهدها على الحاضر تعمل على تقويضه من دون أن تكون قد اصطلحت على مثال معماري قابل للانشاء تدعو الناس أن يؤسسوا قواعده ويرفعوا جدرانه ويرحلوا اليه من بيتهم الذي عششت الخفافيش في أركانه. ولعل مشروع المستقبلات العربية البديلة في ما ينجزه من أبحاث وفي ما يحدوه من طموح يشكل محاولة علمية من بين محاولات قليلة أخرى لاستبانة ملامح الرسم لبناء البيت الجديد.

يعترف الكثير من مفكري الحركة الإسلامية بضعف الجانب التصوري لمشروع المستقبل، وبكثرة المجاهيل الواجب حلها تمهيداً لبناء النظرة التأليفية التي تكون أساساً لتصور المستقبل. ففي الميدان الدستوري مجهول أساسي يتعلق بالشريعة هل هي جاهزة للتطبيق؟ على حد قول الغنوشي، وهل المجتمع المعاصر في ما هو غرض له من تحديات واغراء قابل لاستساغة أحكامها؟ وهل ينبغي أن تبدأ الحركة بمثل هذا المطلب الصعب فتهاجم القلاع الراسية حتى ولو آمنت بأنها قلاع واهية

كافرة؟ ومن بديهيات الاجتماعية العربية أن منطق الشرعية في التدين التقليدي السني مغروس في السلوك الجماعي لدى الجماهير المستضعفة، وقد لا يكون من التبصر أن يؤتى المجتمع العربي من جانب غريزة الشرعية بداهة وبداراً. ومعلوم كذلك أن تطبيق الشريعة قد غدا مرتبطاً في الذهنية الجماعية بقضية إقامة الحدود وقد أصبحت مدعاة للخوف والفزع في مجتمع اعتاد قروناً متعاقبة على صيغ هينة للردع القانوني لا تترك وصمة عار باقية كما تتركها إقامة الحد، خصوصاً مع ما تصيغه وسائل الاعلام الغربية من آيات التبشيع حول بعض التجارب القريبة في إقامة الحد على السارق والزاني. أفلا يجب في هذا الميدان سلوك المرحلية كما فعل القرآن مع المجتمع الجاهلي في تحريم شرب الخمر... وإذا كان المجتمع المعاصر قد عاد إلى الجاهلية ـ في نظر بعض الحركات الاخوانية ـ أفلا يكون من مستلزمات هذا الحكم الأخذ بمبدأ التدرج والمرحلية في الدعوة والتطبيق كما فعل الرسول مع الجاهلية الأولى، بدلاً من رميه بالكفر وصفعه بالويل والوعيد؟

إن في ميدان القانون مجاهيل عدة يتأكد تبيانها. فقد أوضح القرضاوي حاجة الفقه الى الجمع والتبويب والتصنيف داخل موسوعة فقهية تكون مرجعاً هيناً للباحث والدارس، وأوضح د. شكري فيصل الحاجة إلى تعميق فهم الدستور القرآني الالهي والنبوي بدراسة التجارب الاسلامية على مدى التاريخ وبالتنظير مع القوانين الوضعية. ولعله لا مفرّ اليوم للقائم بهذا التنظير من أن يقرأ الحساب الأوفى لما يعتمل في النفوس من الحيرة ومن التساؤل في شأن بعض الأوضاع الخاصة مثل وضعية المرأة المسلمة، بما أصبحت تحمله الى جانب الرجل من مسؤوليات الأسرة والتربية والانفاق، وبما غدا لها من مشاركة متزايدة في الانتاج والعمل في الادارة والمعمل وفي المدرسة والمصحة... مما قد يدعو إلى إعادة التقويم لمقاييس قوامة الرجل ومفاضلة الذكر على الأنثى. وليس من الواقعية الاجتماعية أن يتجاهل رجال الحركة الدينية ما يحرك الرأي العام العربي في تونس وفي مصر في شأن موقف الإسلام من منزلة المرأة في المجتمع، وما تمعن وسائل الاعلام الغربية في نشره في مجتمعاتنا من التساؤلات، خصوصاً بعد الذي ظهر في تجربة النظام الايراني من سلوك وقع اعتباره انتكاساً في حق منزلة المرأة الايرانية قياساً إلى ما كانت عليه في النظام السابق.

يتعلق الرأي العام العربي بقضية الحريات الفردية والعامة تعلقاً عميقاً يكاد يكتسي صيغة مرضية، على قدر ما يعانيه من ألوان الحرمان والكبت في ممارسة هذه الحريات. ولا يفتأ التساؤل يتكرر في أوساط الرأي العام عن موقف الحركة من هذه الحريات يوم يؤول الأمر إلى حكم الشريعة. وإن وسائل الاعلام الغربي لتعمل جاهدة على تخويف الناس من أن يقترن الحكم الاسلامي بالرجعية السياسية، كما صورت اقترانه بالرجعية الاجتماعية في حق منزلة المرأة. ويتفاقم الخوف من تلك الرجعية السياسية في المجتمعات التي بها أقليات دينية ومذهبية مثل المجتمع المصري أو الشامي... والواقع أن تجارب الحكم القائمة في بعض الأوطان العربية لا تبعث على التفاؤل في كفاءة التسامح عند التعامل مع تلك الأقليات. تلك خشية حقيقية تشهد عليها المحن وليست وهماً مختلقاً ولا افتراضاً خيالياً.

المجاهيل كثيرة في ميادين أخرى كالميدان الاجتماعي. فما هو البديل المعروض لجيل الضياع

من الشباب مثلاً، جيل الفراغ المذهبي، جيل الفرار من الحاضر المشين وانسداد آفاق المستقبل، جيل الازدراء للرداءة الطافية وفراغ الحياة من سلطان القيم. ثم ما الموقف من الطبقية القائمة في الواقع الاجتماعي على أساس التفاوت في الرزق وتباين الانتساب العائلي والجهوي وعلى أساس تفاوت درجات التعليم. أفيجوز السكوت عن هذا الواقع الطبقي أو انكاره بعنوان أننا أمة واحدة، وان الذي يفضل به بعضنا البعض إنما هي التقوى؟ ثم ما الموقف مستقبلاً من واقع الأقليات المسلمة المنفية خارج دار الاسلام؟ والواقع المعلوم أن أربعة ملايين أو أكثر من المسلمين مشارقة ومغاربة أفارقة وأتراكاً وباكستانيين يقيمون بهدف العمل وطلب الرزق في ديار النصرانية في أوروبا وأمريكا. وهم بحكم ذلك عرضة لمنظومة متركبة من عوامل التجنيس الثقافي واللغوي والاجتماعي ومن العسير أن تنجو الذاتية العقائدية سالمة من جميع هاته العوامل المتضافرة. وهل يجوز التغافل عما في طبيعة الانسان الأعزل الدخيل وسط ديار الغربة والغلبة من نزوع الى الهجرة الثقافية بدافع التقليد، فراراً من الانفراد والعزلة واتقاء لشرور العنصرية وتمتيناً لروابط الملاءمة مع البيئة وتيسيراً للنجاح في الاستقرار المهني وفي مصالحة المجتمع. وهل يغرب عن رجال الحركة ما يؤول إليه أمر هذه الأقليات المسلمة من الذوبان والاندماج في مجتمع الهجرة خصوصاً عند قيام الجيل الثاني والثالث من الأبناء المولودين في ديار الغربة.

وأخيراً هل للحركة الإسلامية نظرة متكاملة في شأن مشاغل التنمية قصد الخروج من أوحال التخلف الاقتصادي والنجاة من أوضاع التبعية قياساً الى منابع التكنولوجيا والى منتجي وسائل الانتاج والتصنيع وإلى أسواق الترويج ومصادر التمويل الكبرى وقياساً إلى الشركات المتعددة الجنسية. ان في الفكر الاسلامي طائفة من المبادىء العامة حول الملكية ووظيفتها وحدودها وحول التوزيع والاحتكار وحول الثمن وأحكام السوق وحول العمل والأجر، والتسليف والربا والفائدة، ولكن ذلك جميعه محتاج إلى صياغة تأليفية تخرج منه منهجاً متكاملاً ونظرية متناسقة تصلح أن تتخذ مرجعاً لسياسات تنموية يتيسر تطبيقها واعتمادها بدلاً من النظريات الليبرالية أو الماركسية أو جنباً إلى جنب معها.

هذه بعض الميادين تقوم بها مجاهيل متعددة لا تزال تكتنف الحركة الاسلامية في ما هي مطالبة به ومقدمة عليه من مشروع مجتمعي يكون معتمداً في إنشاء المستقبل البديل. وقد يجوز الاعتراض على حقيقة هذه المجاهيل من جانبين اثنين يبين كلاهما أن الاجابة عن هذه المجاهيل ليست شرطاً ضرورياً للأخذ بالسير في طريق المستقبل، فلا تزال الحركة الإسلامية بالاعتبار الأول مقصية عن المبادرة في الميدان السياسي معزولة عن الاتصال المنظم بالجماهير الشعبية، معطلة عن مباشرة الواقع في دواخله وإشكالاته، وإن بناء خطة متكاملة قابلة للتطبيق مع مثل هذا التعطيل وذلك العزل استحالة فكرية وتعجيز سلوكي ومجازفة سياسية. ثم إن المصالح المرسلة، من جانب ثان، قائمة على منطق النسبية الزمانية والمكانية تختلف باختلافها، وليس للشريعة أن تجمدها في قوالب واحدة طبقاً لأحكام نهائية، ولا أن تفترض هذه المصالح افتراضاً بديلاً من ممارستها في حقيقة الواقع، وجميع ذلك ممنوع ما دام رجال الحركة مقصيين عن المشاركة في الحياة السياسية وطالما يمسك رجال الحكم

عن بذل العون لهؤلاء الرجال وعن الاستعانة بمشورتهم في معالجة قضايا المجتمع وعن اشراكهم في حمل المسؤولية. وتفترق ها هنا الطرق نهجين متباينين: يعود أحدهما إلى نقطة البداية فيجعل كل تحرك موقوفاً على شرط الفوز بالحكم وتحقيق دولة الاسلام، ويقرر الثاني أن الحرية والديمقراطية في واقع الحياة السياسية شرطان أساسيان لتيسير صلات التشاور والتناصر بين الحركة وبين الشعب ولتكوين القاعدة الجماهيرية التي جعلها القرضاوي وسيلة كبرى من بين أربع وسائل واجبة للدعوة.

٣ ـ ما تحتاجه الحركة الدينية من أسباب الدعوة

لعل ذكر هذه المجاهيل المتعددة في بعض ميادين الاهتمام الكبرى يعين على إدراك ماتحتاجه الحركة الدينية من تجديد للخطاب السياسي الصادر عنها إلى المجتمع وإلى الفئات الواعية من الشباب والعمال، ومن تنظيم لاستراتيجية العمل الكفيل بترجمة مضامين الخطاب في الواقع الاجتماعي تمهيداً لترجمته في الواقع السياسي. وهل يتم مثل ذلك التجديد وتحصل مثل هذه الترجمة الواقعية الا على أيدي فئة من أصحاب الزعامة المقتدرة يرضون ببذل ما تتطلبه الغاية من جهد متواصل ويصبرون على ما يعنيه الجهد من صنوف الابتلاء والامتحان.

أ ـ تجديد الخطاب السياسي

لا يزال المضمون في خطاب الحركة الدينية محتاجاً إلى الانفتاح العريض على قضايا المجتمع في واقعه المعاش، ولا تزال لغة الخطاب هي الأخرى محتاجة إلى الاعتماد على قاموس المشاكل الواقعية أكثر من اعتمادها على قاموس المصطلحات الفقهية وعلى لغة القضاة.

ليس من الفاعلية الاجتماعية ولا من الوفاء للواقع أن تسكت الحركة عن قضايا التنمية وقد أصبحت متصدرة جدول اهتمامات المجتمع العربي حكاماً ومحكومين ومستأثرة بالقسط الأوفر من العناية في ما يكتب وفي ما يقال، وقد أصبحت التنمية شمولية المقاصد متنوعة الحوافز، تعمل على النهوض بالانسان الكلي في مختلف ميادين الشأن وبمختلف كلف هذا النهوض وبما يتيسر من وسائل الانفاق. وغدت الثقافة من العوامل المعدودة في العون على تحقيق الأهداف الانمائية. وجدير برجال الحركة في ما يصدر عنهم من خطاب أن يقبلوا على التدبر في مشاكل التنمية وفي ما لها من وقع على حياة الناس.

وإن لقضية العمل هي الأخرى وزناً كبيراً بين مشاغل الانسان العربي المسلم وفي اهتمامات الحكومات العربية. فباسم العمل يهاجر كل عام الى ديار الغربة عشرات الآلاف من المواطنين من أصحاب الخبرة والمهارات الفنية ومن ذوي الكفاءات العلمية، الله أعلم بما بلغ انفاق المجتمع العربي على تنشئتهم ورعايتهم وعلى تدريبهم وتخريجهم، فتكون هجرتهم بمثابة النزيف المفقر للمجتمع في ما له من عدة النهوض والتنمية. ثم هؤلاء لا يلبثون أن يندمجوا في مجتمع الهجرة ولا تلبث أن تذوب فيهم ملامح الذاتية وتضعف رابطة الانتساب ويتضاءل ثم ينفقد الأمل في عودتهم إلى الديار. وباسم العمل أيضاً تقوم في مجتمعاتنا طبقية جديدة تفيض من الميدان المهني والحرفي الى الميادين الاجتماعية والسياسية، وقد تصبح عاملاً من عوامل التصدع في الكيان الاجتماعي وداعياً إلى

فتنة طبقية أشد وطأة من الفتنة القبلية. ثم باسم العمل تنشأ في أوطاننا خلافات باقية وخصومات مفرقة بين ذوي المال وأصحاب وسائل الانتاج وبين نقابات العمال حول قضايا الأجر والأثمان في ما بينها من علاقة نسبية تهيمن على القدرة الشرائية وتتحكم مباشرة في السلم الاجتماعي. ثم إن قضية العمل وثيقة الارتباط بكفاءة الاقتصاد على التشغيل واستيعاب القوى البشرية والقضاء على معرّة البطالة. وقد غدت البطالة من أهم قضايا المجتمع العربي بأسره ومن أوكدها بين الأولويات القومية.

لا يكون من المبالغة القول إن معظم هذه المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خارجة عن اهتمامات رجال الحركة الاسلامية، مفقودة في الخطاب الصادر عنهم. وقد بات الانفتاح على مثل هذه المشاكل ضرورة ملحة تستجيب لحافزين اثنين: أحدهما حافز الفاعلية الذي ينادي به بعض رجال الحركة من أمثال النفيسي والغنوشي والجابري عندما يلحون على الحركة أن تنطلق في الدعوة من الشعب في ما للشعب من هموم وطموح وفي ما يعانيه من فقر وحرمان وكبت. وقد نبّه القرضاوي الى الصراع العنيف الذي يعيشه المسلم بين «عقيدته وبين واقعه، بين دينه وبين مجتمعه». أما الحافز الثاني الداعي الى انفتاح الخطاب على مشاكل المجتمع فهو حافز من جنس ديني، في ما للاسلام من شمولية الاهتمام يؤلف بفضله بين الجوانب المادية وبين الجوانب الروحانية ويحرص على ربط الصلة بين المقاصد النفعية وبين المقاصد التعبدية في سلوك الانسان. فلو كان العمل مثلاً محصوراً في مراميه النفعية مقصياً عن الدلالة الدينية لما كان الايمان يقترن ذكره في القرآن بذكر العمل في معظم الآيات الواردة في شأنهما. ولو لم يكن العمل من آيات التعبد والتقرب الى الله لما كان يحث عليه الدين ويجزل عليه الأجر، ولما كان المؤمن العامل الساعي لرزقه أفضل عند الرسول من المؤمن المنقطع للتعبد.

يقول الجابري: «لن تنجح الجماعات الإسلامية في تأسيس وجودها وسط الجماهير كقوة محركة للتاريخ إلا إذا تبنت أهدافاً سياسية واجتماعية تستجيب لمطالب الجماهير ومطامحها المادية والمعنوية بصورة يصبح معها الخطاب يحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً معاصراً ويصبح التفكير الديني مستوعباً لقضايا الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة». ويوصي النفيسي الجماعات الاسلامية بالاقلاع عن مخاطبة الناس بلغة القضاة الأوصياء «لأننا في الأساس دعاة لا قضاة». ويرى القرضاوي «ان الدعوة ليست مجرد كلام يقال أو يكتب بل الاهتمام بأمر الناس وحل مشكلاتهم».

ب ـ استراتيجية العمل

الخطاب جزء من الخطة وليس الخطة كلها، ولا بدّ للدعوة من استراتيجية تنظم العمل وترتب الوسائل. وقد رأينا في ما تطرقنا اليه من جدلية الوسائل أن الحركة تعتمد أربعاً منها هي الوعظ والارشاد والخدمات الاجتماعية والقرارات السياسية ثم الجهاد. ولكن هذا الاعتماد لا يزال يفتقر الى استراتيجية مدروسة تعين على تسخير الوسائل كلها أو بعضها وفقاً لخصائص كل واحد من المجتمعات العربية في الفترة الحالية من تاريخ الأمة. ولا يزال العمل السياسي موصوماً بالارتجال خاضعاً لمنطق رد الفعل معرضاً لتأثير المبادرات المفروضة من الخارج.

وأول شرط في نجاح أي استراتيجية هو تصنيف المقاصد وترتيب جدول الأولويات بحسب الامكانات المتاحة وظروف البيئة المواتية، ولا نرى جميع الحركات الإسلامية قد دخلت بجد في هذه السبيل، بل لا تزال تسلك في معظم الحالات سبيل «الكل أو لا شيء» وتعمل بمنطق المثالية في الأهداف والارتجال أو الاضطرار في الوسائل. ثم إن العنصر الثاني في كل استراتيجته هو حسن الاختيار لأداة التغيير، الاكراه والعنف أم الحرية والاقناع أم كليهما معاً وفقاً لخطة مرسومة وجدول موقوت.

يتأكد في عصر السيادات الوطنية الضيقة ألا تعوّل الحركة على المدد الخارجي حتى ولو كان من جانب حركة اسلامية مماثلة في وطن عربي آخر. فالشعور الوطني واقع صلد لا يزال يتغذى بعقلية الانفصال والخصوصية ولا يزال سلوك الأنظمة العربية يعمل على تجذير ذلك الشعور وتقويته وليس من الحكمة ولا من الفاعلية السياسية أن تغفل الحركة عن حساب هذا الواقع الساكن في النفوس المهيمن على المشاعر.

يرى أحد أقطاب التفكير الاقتصادي الغربي (فرانسوا بيرو) أن البناء الأوروبي المشترك لا يمكن أن يتحقق بالقفز طفرة واحدة من فوق السيادات الوطنية، ولا يمكن أن يقترن في الزمن الحاضر بإنشاء سيادة جماعية فوقية تكون بديلاً من السيادات القطرية. ونحن في إقليم العروبة شعوب قد حرمنا الاستعمار الغربي من ممارسة السيادة الوطنية قرناً كاملاً، وغذانا بمفاهيم الدولة ـ الوطن على مدى ثلاثة أجيال من التخريج في كليات الغرب ومدارسه وفي ممارسات السلط الاستعمارية لمثل هذا النظام في أوطاننا. ولقد قامت الحركات الوطنية في عامة أقطارنا على مفهوم الخصوصية، في الجزائر، والعراق، ومصر، والمغرب، والكويت، وتونس، وساندت الحركات الدينية هذه الحركات في نضالها ضد الاستعمار فهل يقبل منها اليوم أن تنكر الشعور الوطني حتى ولو أصبح شعوراً أعرج ضيقاً مدعاة إلى اعتزال الجماعة وفك رباط التضامن والى تشتيت مجهود التنمية وعرقلة مشروع الدفاع المشترك والاعتماد الجماعي على النفس. ها هنا لا مناص من تنظيم مرحلية الدعوة واعتماد التخطيط الزماني فليس بالإمكان القفز فوق المراحل ونكران مدة الانضاج. يقول القرضاوي: «ان التدرج سنة كونية وسنة شرعية أيضاً. . . ومن هنا كان على الذين يدعون الى استئناف الحياة الاسلامية وإقامة دولة الإسلام في الأرض أن يراعوا سنة التدرج في تحقيق ما يريدون من أهداف آخذين في الاعتبار سمو الهدف ومبلغ الامكانات وكثرة المعوقات».

لا شك في أن نجاح التجربة الايرانية في تغيير نظام الحكم هو اليوم من أكبر حوافز الحركات الإسلامية السنية على إحكام التنظيم وعلى التحري في ضبط الخطة العملية، مع ما يمتاز به الشيعة على أهل السنة من واجب انقياد الجماعة كلها لسلطة الامام انقياداً كلياً ومن طابع السرية المحيطة بالامام وبوقت قيام الدولة الامامية المنتظرة.

ج ـ افتقاد الزعامة المقتدرة

إن لمقاصد الحركة ـ كما أسلفنا ـ طابعاً سياسياً لا يزال يهيمن على سائر مواطن الاهتمام الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتترشح معظم الحركات إلى إنشاء أحزاب سياسية وتنظيمات

جماهيرية، ويتزايد تعويلها على الفئات العريضة من الشباب ومن العمال والحرفيين، ويتأكد انتشارها في صفوف الطبقات الوسطى سنداً للحركة وبناء للقاعدة الشعبية وتكويناً للرأي العام وبداية في السعي الى إعداد المجتمع الاسلامي الذي يستسيغ تطبيق الشريعة ويتحمس لإقامة دولة القرآن.

والتوجه إلى الجماهير لتعبئة طاقاتها وتنظيم جموعها وللدخول بها في المعركة، مع القدرة على كفّ مبادراتها، كل ذلك يحتاج إلى زعامة مقتدرة تتمتع بثقة الجماهير. وإن ما تحتاجه الحركة في البيئة العربية الحاضرة هي زعامة نظيفة متحلية بأخلاق الايمان، جامعة بين الاقتناع والرصانة وبين القدرة على الاقناع في مجال الجدل الفكري والاحتجاج النظري مع النظام ومع التيارات السياسية الموجودة وبخاصة مع تيار الاشتراكية الماركسية، ثم هي زعامة قيادية تملك كفاءة التعبئة والتنظيم، وتحسن التعاون مع الأنصار والأنداد.

والواقع المشهود اليوم في معظم الحركات الإسلامية هو توافر الزعامة الفكرية الفقهية وافتقاد الزعامة القيادية المقتدرة وتغلب جانب الثقافة الدينية على الثقافة السياسية في تكوين النخب القيادية وتفوق رصيد المعارف النظرية على حصيلة التجربة والممارسة. وإن الذي كان يعيبه حسن البنا والاخوان في مصر والشام على السلفية المجددة من ضعف الكفاءة العملية في باب القيادة السياسية قد يعاب اليوم مثله على قيادة العديد من الحركات الإسلامية التي لا تزال محتاجة إلى الزعامة المقتدرة، كما ذكر الجابري.

الزعامة المطلوبة اليوم هي التي لا ينحصر خطابها في التوجه الى الجيل المحمدي من الأتباع والأنصار ولا إلى أفواج المؤمنين أصحاب التدين التقليدي. أولئك قوم قلوبهم مفتوحة للدعوة وهممهم متحفزة للعمل ونفوسهم متقبلة للامتحان والصبر. بل لا بد من أن يتوجه الخطاب الى الشباب المتأثر بالمدارس الفكرية الغربية، المعتدّ بما حصله من بضاعة معرفية مزجاة وإلى النخب المتطاولة على الفكر الديني المستخفة بمن يمثله من الفقهاء. هؤلاء وأولئك من فئات المجتمع العربي المعاصر أحرى بالعناية من أهل الدعوة وأحق بالعلاج وأجدر بالتأليف حول مبادىء الحركة. وإن ذلك لمطلب صعب، جدير بالجهد والصبر، يرى فيه النفيسي عروة التأصيل السياسي القائم على اكتساب القدرة لتنظيم الجماهير وتعبئة قواها، وتحريك جموعها.

٤ ـ الملامح الايجابية والمواد الصالحة للبناء

تعترف القيادات القائمة على رأس الحركات الإسلامية بمعظم السلبيات المعوقة للحركة وتقرّ بما لا بدّ لها من احتياجات في تجديد الخطاب وفي منهجية العمل وفي المزيد من تأهيل النخبة للمهام الدقيقة التي تتصدى لها. وهي لا تفتأ تعدل من السير وتحاول تدارك السلبيات والتغلب على المعوقات. وقد بينا في الباب الثاني المتعلق بتطور الحركة بعضاً من خطوط التعديل المتبعة سواء في باب المضامين الفكرية أو في باب التعامل السلوكي، وحاولنا استبانة نسق التدرج من السلفية الطرقية الى السلفية المجددة ومنها إلى العقلانية على النهج المشترك بين مختلف الحركات الدينية في

تطورها الفكري تجاه الواقع وفي تصنيف الأهداف وترتيب الأولويات وفي جدلية السلوك والاختيار بين الوسائل.

هذا التطور هو في ذاته من أكبر الملامح الايجابية التي تتصف بها الحركة منذ العقود القريبة الماضية، وهي ظاهرة مهمة في ذات وجودها بصرف النظر عما تنتهي إليه من نتائج. فقد تكون الحصيلة دون المأمول وقد يزيغ عن القصد نسق الجهد المبذول وقد يقصر التفكير عن استيعاب جميع العناصر المكوّنة للاشكالية كما رأينا سابقاً عند ذكر المجاهيل التي تكتنف الحركة في نظرتها المستقبلية، لكن المهم أن يرحل الفكر الاسلامي عن الديار الثابتة وأن يفتح الشراع نحو آفاق المغايرة، وأن يجاري سنة الكون في تبدل الشأن. فقد ملأت أبواق الدعاية الغربية ومعظم الأدبيات الاستشراقية اسماعنا منذ قرن طويل حول جمود الفكر الاسلامي ولازمنية ثقافته التراثية وحول فقدانه لقابلية التغير واستثنائه من سنة التطور. . . هذا التطور الفكري إنما هو أولاً وآخراً جهد تحديثي في تعامل الحركة مع الواقع وفي تطلعها الى المستقبل، أياً كان ميدان التدبر سواء في النظرة الى النظام وتحولها من نظرة دينية تفضي إلى تكفير أهله إلى نظرة سياسية تتعامل معه على أساس المفاهيم السياسية أو في النظرة الى الغرب في ما أصبح يميزها من تأليف بين الجوانب العلمية والتكنولوجية والجوانب الاجتماعية والسياسية أو في تجديد النظرة إلى المجتمع والواقع.

أ ـ حركة ايديولوجية

لعل التطور ينتهي بالحركة الإسلامية أن تصير حركة ايديولوجية لا مجرد حركة دينية، بسبب ذلك الجهد التحديثي المؤسس على مفاهيم الدين، وأن تنصرف العناية تدريجاً من القضايا التي كانت تشغل بال السلفية إلى القضايا القائمة والتحديات الكبرى التي يواجهها جيلنا: قضية النهضة الشاملة وفك اقفال التبعية وبناء مجتمع العدالة والحرية والديمقراطية، كما يؤكد ذلك العديد من مفكري الحركة من أمثال الغنوشي والنفيسي والقرضاوي. وقضية التوجه إلى الشعب والانتشار في الجماهير المسلمة والاعتماد على الطبقة الوسطى والفئات المتحفزة من الشباب والعملة والحرفيين، المتطلعة إلى البديل القادر على تحقيق التغييرات الهيكلية.

وإذا كانت الحركة ايديولوجية تحديث ونهضة بمفاهيم إسلامية كما يرى ذلك الجنحاني، فليست الحداثة منوطة بتغيير الموقف من الخلافة واعتبارها نظاماً اجتهادياً وضعياً قابلاً للتعديل والمراجعة ولا هي بالاقلاع عن تكفير النظام والمجتمع ونقل التعامل معهما من ميدان المبادىء الشرعية الى ميدان المقومات السياسية والخصائص الاجتماعية. إنما تكمن المواد الإسلامية من ايديولوجية الحركة في منظومة من المبادىء الانسانية تقول بوحدة الكون وبخضوع الكائنات لقوانين الترابط والتضامن والشمولية في الحال والمصير، وتؤمن بسنن العدل والاعتدال والوسطية أساساً للتعامل بين المخلوقات وقاعدة للتصرف والتغيير، وتسلم بأن عمارة الكون غاية الوجود الانساني وأسمى مسؤوليات الانسان، وأنها تتم عن طريق التعاون الجماعي لا عن طريق الصلفية الفردية، وتصدق بأن عمارة الكون شرف يضطلع به الصالحون من العباد دون المسرفين والمترفين، وترى أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق وأن الانتقاء بين الأسباب واختيار الوسائل النظيفة المتناسقة مع شرف الأهداف أسمى

واجبات صاحب القرار السياسي وأصعبها، وأن صعوبتها لا تبرر التخلي عنها ولا التهاون في طلبها.

مثل هذه المبادىء هي من المواد الصالحة لانشاء ايديولوجية العمل الاسلامي وقاعدة متينة لاجتهادات الحركة في الدعوة الدينية. وهي في الوقت نفسه مواد مواتية لتصور النموذج المجتمعي المستقبلي. فلئن كان من آيات التطور في المنهجية الفكرية للحركة انصرافها عن اعتماد النموذج السلفي التاريخي لابتعاده عن الواقع المعاش ولضعف انطباقه على إشكاليات المجتمع المعاصر فإن ذلك لا يعني انصراف الحركة عن كل نموذج واقلاعها عن النموذجية في التفكير والمقاصد. وهل يتسنى لها الاستغناء عن ذلك المرجع في تصور المستقبل وفي الدعوة الى إنشائه. ذلك ان «وجود نموذج نظري يعطينا فكرة عن الخطوط العامة للخصائص البنائية وعن الاتجاه العام للتغيير، وأن التغيير الاجتماعي يصبح اوضح مع وجود النموذج، وهو خطوة نحو فصل التغير عن التاريخ»[١٢]. وقد رأينا في تطور الحركة من جانب آخر مقدار الحذر من النموذج الغربي، وما لا يزال يثيره من الرفض والارتياب.

السبيل ضيقة لبناء النموذج الاسلامي، وهي سبيل إقامة الابتكار مقام التقليد وانشاء البديل في مكان التمثيل. ولعل في ما تأخذ به الحركة من الوفاء للواقع ومن الاتعاظ به درعاً واقية من الانقياد لتقليد أحد النموذجين السلفي أو الغربي إذ ان تدبر الواقع لا يخلو من دلالة مستقبلية، إذا كان للمتدبر ضمير مبصر وفكر متزود بكفاءة التخيل وعقل متسلح بملكة استنباط الروابط اللطيفة، عندئذ لا يكون الواقع في الإدراك أخرس جامداً، ولا مقصوراً على خصائصه المحسوسة، محدوداً في ملامحه البديهية. ولا يمكن ان يكون النموذج المطلوب طرافة مطلقة وابتداعاً. فذلك خيال، بل لا يمكن إلا أن يكون تجديداً في التركيب لمواد متوافرة هنا وهناك، ونحتاً طريفاً من قضايا ومفاهيم حاصلة، وتركيباً مزجياً بين الحداثة والتراث وتأليفاً متناسقاً بين عناصر الخصوصية العربية وبين توجهات المجتمع الانساني الكبير.

لكن المادة الصالحة المتوافرة لدى الفكر الاسلامي في بنائه النموذجي هي سند الترابط مع الماضي، فلا يصدر إنشاء المستقبل عن خواء حضاري ولا يشكل رحلة بلا زاد. وسوف لا يحتاج النموذج المستقبلي الاسلامي ان يبتدع مواد ايديولوجية كما فعلت بعض مدارس التجديد في القرن الثامن عشر في بناء الليبرالية على غرائز الانسان وعلى أبشعها قيمة كغريزة الأنانية الفردية وغريزة الحوز الشخصي والانفراد بالتملك وغريزة المنافسة وحب التفوق، وكما فعلت المدرسة الماركسية من بعدها عندما أقامت تفسير التاريخ على غريزة التنافس الجماعي والتطاحن الطبقي وعلى أولوية التأثير لقوى الانتاج المادي ولمنطق الحتمية التاريخية ونفي الانسان من صنع المصير.

وفي أيدي رجال الحركة الاسلامية مواد صالحة لانشاء ايديولوجية تهتدي بها في تقديم نموذج للمجتمع المستقبلي الذي تدعو الناس الى التطوع لانشائه وهي قد أيقنت اليوم بأن الرأي العام العربي لم يعد يقنع بالنموذج السلفي ولا يرى مماثلة الماضي سبيلاً للمستقبل كما لم يعد يتعلق بالنموذج

---

(١٢) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الغروض البحثية،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٩ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨٥).

الغربي تعلق تصديق وانبهار، وهو محتاج اليوم احتياجاً أساسيا الى ايديولوجية بديلة تنقذه من الحيرة والضياع وتستمد من خصائصه الذاتية استمداداً حركياً يجعل منها ديار ابتكار وانشاء ولا يجعل منها قلاع تحصن وانزواء، ويعمل على توظيف هذه الذاتية في التغيير الكوني الشامل لحضارة الانسان.

ب ـ التأسيس والتأصيل

إن بناء ايديولوجية تحديثية بمواد إسلامية تفترض عملية تأسيس فكرية أو قل عملية إعادة تأسيس، حسب عبارة د. الجابري. فقد كان العمل الاسلامي مندرجاً في إطار نظام الخلافة مستمداً منه شرعيته الدينية وسنده التاريخي. وكانت العناية منصرفة الى رعاية ذلك النظام ساعية الى تجديده وتنقيته من سلبيات الممارسات العثمانية وإكسابه طابعاً عصرياً من دون أن يتطرق السعي الى مراجعته في ذاته والى إعادة النظر فيه من الأساس. فلما ألغي نظام الخلافة فقد العمل الاسلامي إطاره النظامي وشرعيته الدينية وسنده التاريخي وأصبح عليه أن يؤسس نظاماً جديداً. ولئن كانت الحركة الاسلامية قد تشبثت في مرحلة أولى بنظام الخلافة وأعلنت حرصها على بعثه، فهي لم تلبث ان خرجت بالجدال في هذه القضية من ميدان صيغة النظام الى ميدان وظائف النظام الكلية الجامعة بين المسؤوليات الدينية والدنيوية. فكان هذا السعي تعزيزاً لتيّار التجديد في الفكر السياسي العربي وإعادة تأسيسه وفقاً لمقتضيات التحديث ولمسؤوليات دولة عصرية. ولا يزال جهود التأسيس في بداية الطريق. فليست القضية سهلة في ملامحها ذاتها، ولا كان سهلاً على الحركة أن تعيد النظر فيها، ولا يزال يهيمن على الواقع في عامة البلاد العربية نظام الدولة ـ الوطن، وتندرج الحقوق والواجبات في رابطة «العقد الاجتماعي» المؤسس للمفاهيم السياسية. إن الحركة محتاجة الى مواصلة الجهد التأسيسي المجدد في هذا الميدان المهم من المصالح المرسلة ومطالبة بأن يتجند له لا الفقهاء بمفردهم، في غنى عن الفلاسفة عن علماء السياسة والاقتصاد ولا عن المؤرخين وأهل القانون، فما كان ابن خلدون فقيهاً فحسب ولا الماوردي ولا ابن تيمية. ولم يبق البحث العلمي في القضايا الكبرى مقصوراً في عصرنا على الاجتهادات الفردية من باحثين منعزلين في أبراج الاختصاص، وقد ترامت آفاق المعرفة وتشعبت بينها الروابط في صورة يعجز عن استيعابها عقل واحد، وأصبح البحث منوطاً بالتظافر بين الاجتهادات المتعددة ومحتاجاً الى التكامل بين الاختصاصات المختلفة.

إذا كان الجانب الدستوري يحتل المرتبة الأولى بين اهتمامات الحركة ـ كما أسلفنا ـ فما ذلك بصارف رجالها عن التدبر في قضايا اخرى مثل قضية العلاقة بالشعب. ويكاد يحصل الاجماع بين مفكري الحركة على أولوية العناية بالشعب، رغبة منهم في تجديد النظرة للواقع الاجتماعي وتأسيسها على الممارسة بدلاً من الأحكام النظرية الاجمالية. ويرى معظمهم وجوب الانطلاق من هذا الواقع وتحسس أوضاع الشعب في همومه وطموحاته لتأصيل الدعوة الى الاسلام. يقول الغنوشي: «يجب أن نربط ربط اقتران بين الاسلام وحاجات شعوبنا حتى تتيقن هذه الشعوب أن نضالها من أجل الاسلام هو نضال من أجل آمالها ومطامحها». ذلك تأسيس ديمقراطي يجعل من النضال في الاسلام وفي الله نضالاً من أجل الانسان بغية تحريره من الرق ومن التبعية ومن أنظمة الاستبداد ومن الفقر والحرمان والخوف. وقد أكّد النفيسي على هذا التأصيل الاجتماعي للدعوة ورآه منوطاً «بتحديد مشاكل الجماهير وبالتشخيص

السليم للآلام التي يعانيها ويكسب القدرة العملية على إيجاد الحلول الصحيحة لها». ولكن ذلك التأصيل لا يصبح عملاً تأسيسياً في مجال الفكر السياسي الا بقدر ما يعين على تجديد مفهوم الدولة الذي لا يزال قائماً على النظرية الطبيعية في منطق العقد الاجتماعي وعلى الجبرية التاريخية في مفهوم العصبية القبلية. إن الذي يهم العرب في ما عليهم اليوم من تحديات هو تجديد مفهوم الدولة في كل وظائفها ومختلف مسؤولياتها في خدمة الشعوب العربية المسلمة وأمام ملامح الأزمة التي تمتحنهم. وقد اتضح من الواقع أن تقليد الأنظمة الغربية في نمط الدولة ـ الوطن لا يفي بمجابهة الأوضاع العربية في ما تحتاجه الأمة من أسباب التوحيد والتضامن وفي ما تفتقر اليه من أدوات البناء الاجتماعي والتنمية الاقتصادية والنهضة الحضارية.

ذلك عمل تأسيسي يقتضي منهجية فكرية جديدة لا تقوم على قوالب التفكير السائدة ولا تندرج فيها، بل تكون فاتحة لثقافة إنسانية بمفهوم إسلامي. فقد لا يكون من الضروري لسعادة الانسان العربي تربيته على الأنانية الفردية المفسدة لاعتداله الباطن ولواجب التوازن الاجتماعي، ولا تخريجه على الايمان بأولوية منافعه ومصالحه على مصالح المجموعة ومنافعها. وذلك يدعو الى مراجعة النماذج التربوية المتبعة في تعليمنا، وإلى إعادة النظر في صيغ التربية الأخلاقية ومنابعها. وقد نحتاج في هذا الميدان بالذات الى إعادة الاعتبار للعلوم الفلسفية ولمعارف التنشئة النفسية بعد أن أسرفنا في دحضها وفي تعظيم جانب العلوم الدقيقة في البرامج واعتبرناها كافية لتخريج ما تحتاجه النهضة من الفنيين والمهندسين والمختصين. وأصدق شاهد على قصور هذه النظرة وعلى فشل تلك المناهج التربوية فرار هؤلاء الفنيين والمهندسين والاخصائيين أفواجاً الى أحضان الحركة الاسلامية طلباً للغذاء الروحي الذي افتقدوه في برامج التعليم الرسمي. إن للمقتدرين من مفكري الحركات الاسلامية دوراً أصلياً في تجديد الملامح الواجبة لمشروع النظام التربوي وإعادة تأسيسه في صورة تجعله يتوجه لا الى تخريج المهارات الفنية فحسب أيّاً كان تماسكها الباطن وأياً كانت درجة انسجامها الثقافي، بل الى تربية الجيل المسلم المتسلح من فوق الكفاءات بمقاصد الثقافة الانسانية الاسلامية الجديدة. ذلك ما يجعل التعليم الجامعي في البلاد العربية موضوعاً للتساؤل والشك في ما ارتضيناه له وحبسناه فيه من دور وظيفي مقصور على تخريج الكفاءات المعرفية والمهارات الفنية بحسب احتياجات السوق ووفقاً لملامح الطلب. فنتج عن هذه المنهجية الوظيفية تقلص الجامعة في ما لها من دور حضاري ومسؤوليات ثقافية، يرجع لها الفضل في تخريج من أخرج الأزهر والزيتونة والقرويين من أعلام الفكر العربي الاسلامي على مرّ القرون من عمرها المديد. ولعلها من أشرف المسؤوليات وأوكدها أن يتجند رجال الحركة الاسلامية لهذا العمل التأسيسي لمنزلة الجامعة العربية ورسالتها المستقبلية.

ويتساءل الغنوشي: «... بعد إقبال الجموع الكبيرة عليها ماذا ستفعل الحركة بهذه الجموع وكيف توظفها في خطة التغيير الحضاري حتى لا يغدو عملها الجمع والتكديس من دون البناء؟». يعبر هذا التساؤل عن الحيرة أمام ما يترتب عن الدعوة الاسلامية من مسؤوليات جديدة، هي في الدرجة الأولى مسؤولية «بناء» وإنشاء وتأسيس، بعد أن جلبت الدعوة للحركة من الأنصار ومن الشباب أفواجاً متطلعة عطشى متحفزة. ذلك ما يخلع على الجهد التأصيلي التأسيسي تأكداً وأهمية في مسعى القيادات الاسلامية، إذ إن الذي من أجله فرت اليها تلك الجموع وباتت تنتظره من مبادراتها لا يمكن ان يكون نسخة منقحة عما

تقدمه الأحزاب السياسية لأنصارها من شعارات النضال ومن دواعي التعبئة والاستنفار. إنها تنتظر عملية بناء أخرى لا بد من تأسيسها على مفاهيم جديدة، لها في النفوس جذور متمكنة، تنتظر حمية نظيفة ناصعة، ومقاصد مستقبلية مرفوعة كألوية الجهاد تنعقد حولها العزائم وتتجمع فيها المهج ويطيب في حقها البذل ويهون الامتحان، تنتظر قيادات نظيفة مقتدرة تجعل السعي الى المستقبل ملحمة وجودية وتعيد للتطوع في الحق طعم المغامرة الفذة.

ج ـ كفاءة الحوار

يشيع بين مفكري الحركة الاسلامية التعلق بالحوار والنزوع الى توسيع دائرته وترقية أسلوبه وإثراء أغراضه. والحقيقة أن الحوار لم يخرج الا في مناسبات قليلة عن أدوات التعامل بين الحركة وغيرها من التيارات الفكرية ولا عن مناهج سعيها في الدعوة للاسلام. وليس صحيحاً في حق الحركة ما يوجه اليها من تهمة الانغلاق والاعتداد بالرأي وغلق باب الحوار، كما نجده في بعض أدبيات الاستشراق والاعلام. فالدعوة تلقين وحوار في مقاصدها ذاتها وفي منهج أسلوبها، والحوار سنة التعامل الاجتماعي وأساس التقدم الفكري ولا بديل منه الا العنف والاكراه والفتنة. لذلك أمر به القرآن الأنبياء والرسل وأسس عليه الدعوة وأقام به البرهان. وقد امتلأت السور القرآنية بأنواع الحوار بين الخالق ورسله وبين الانبياء والمشركين ومع أهل الكتاب. ولم يكتف القرآن باثبات منزلة الحوار وباقرار وجوبه بل استن له منهجاً واضحاً فجعله يقوم على الحكمة وعلى الاتعاظ بالتجربة في براهينه ومراجعه، ويخضع لسنة الاعتدال في الخطاب.

وما برحت الحركة تسعى الى اتباع الحوار مع السلطة ومع الخصوم في الداخل والخارج. والى نبذ التسلط والحكم المسبق والجور في التقدير، وإذا هي قد خرجت عن سنة الحوار ولجأت الى القول بتكفير الأنظمة والمجتمع، فما كان ذلك إلّا يأساً من جدوى الحوار وجواباً عن تصامم الطرف المقابل. ذلك ان الحوار مع الانصار والمؤلفة قلوبهم ليس حوار دعوة وهو أقرب الى التلقين والارشاد منه الى الحوار. انما الجدل الصعب هو الذي يكون مع الخصوم وذوي الرأي المخالف. واذا كانت الحركة الاخوانية في أول عهدها تتشدّد في الحوار مع بعض الاتجاهات السياسية المخالفة، فانها اليوم أميل الى عدم التحفظ للدخول في مثل هذا الحوار، ولا ترى حركة الاتجاه الاسلامي من حرج في خوض الحوار مع كل التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية اليسارية.

مثل هذا الانفتاح على الغير، خصوصاً اذا كان مغرقاً في المغايرة يندرج في سنة تقليدية لم تزل من خصائص الفكر الاسلامي من عهوده الأولى. فمن أنفس التصانيف في الثقافة العربية الاسلامية تلك التي ورثناها عن الانتاج الكلامي للحوار الديني بين المسلمين والنصارى وهي من تأليف كبار المفكرين والفقهاء والفلاسفة المسلمين من أمثال ابن حزم الاندلسي والغزالي والقرافي وابن تيمية والقرطبي وابن قيم الجوزية. . «وكان الجدال الديني من أفضل المداخل الى معرفة حقيقة الدينين، الدين المدافع عنه والدين المهاجم. . وان الاغراض الجدلية والتمجيدية تنطوي على قيم وجودية لا سبيل الى انكارها كانت تضفي المعنى على الحياة والموت والمبدأ والمعاد، وبها كانت تكتسب اعمال الانسان وعلاقاته بغيره من الناس مغزاها الابعد»[١٣].

---

(١٣) عبد المجيد الشرقي، الفكر الاسلامي في الرد على النصارى.

إن الايمان بقانون الحوار والعمل على اتباع سنته هما من آيات النضج الفكري والترشيد السلوكي الذي تسعى الحركة الى ترسيخ قواعده. وهي تعلم ان تأكيد مكانتها في الأوساط الاجتماعية خصوصاً في جموع الشباب المتعودة على الجدل العنيد وان دخول ساحته المنافسة السياسية يستوجب منها العمل على تطوير المراجع الجدلية في الحوار بينها وبين السلطة ومع التيارات الفكرية العربية والاجنبية. فإن الاهتمام بقضايا الاسلام يتفاقم على مستوى الثقافة الانسانية وان الادبيات الصادرة في شأنه تزداد كثرة يوماً بعد يوم خصوصاً في الأوساط الغربية بسبب الاحداث الجسيمة والتحولات العميقة التي تجري في البلاد العربية والاسلامية، وبسبب أزمة الطاقة في الشرق الاوسط، وتطور الكفاح الفلسطيني ضد الاحتلال الاسرائيلي. . . وغير ذلك من دواعي العناية، كل ذلك يزيد في صعوبة الحوار وفي تشعب مضامينه وتنوع مقاصده وتعدد أصواته. حتى ليكاد الحوار ينقلب مجابهة جدلية لا مفر منها ولا مناص من التسلح لها بتطوير الخطاب وبالانفتاح على مختلف عناصر الاشكالية العالمية التي يندرج الحوار في محيطها الفكري ويتحمل مقاصدها السياسية، ويعلم رجال الحركة انها ليست مقاصد بريئة.

وسيكون للحوار ميدان أوسع من ميادين المجابهة والتصدي تخرج فيه الحركة من التنازع بينها وبين خصومها في الداخل والخارج وتدخل ميدان التشاور والتعاون بين الثقافات أمام ما بلغته أزمة المجتمع البشري من استفحال أصبح مهدداً لمصير الانسان في الموارد الضرورية لعيشه وفي القيم الأساسية لتوازنه الباطني وفي منطق التعامل والتعاشر بين القوميات. ذلك ضرب من ضروب الحوار الجديد يقتضي من رجال الحركة تنويع مواطن الاهتمام وتأصيل المفاهيم الاسلامية الحضارية في الواقع المعاش على مستوى المجموعة البشرية والتركيز على ما في الثقافة الإسلامية من مقاصد الحفاظ على الذات البشرية وحرمتها ومن دواعي التأصيل للقيم الروحية المشتركة.

ولا يمكن اعتبار هذا الانفتاح بمثابة الهروب إلى الأمام من مشاكل المجتمع العربي ومن تحديات التغيير المعاشة على الجبهة الداخلية. إنما يعني في ما يعنيه إقدام الحركة الإسلامية على أن تضع نهضة المجتمع العربي الاسلامي في إطارها الانساني وأن تدخلها في معادلة المستقبلية الثقافية على صعيد المجتمع البشري بأسره. ولا تعني هذه المنهجية إضافة مجاهيل جديدة «أجنبية» إلى مجاهيل المعادلة العربية، تكون عناصر تعقيد، بل قد تعني صياغة أخرى لعناصر المعادلة الثقافية العربية، تعيد لها من ذات نفسها مقياسها الانساني العام وتفك عنها عقال التبعية وتطهّرها من عقد الاستنقاص وتنجيها من منزلة السفاهة الفكرية. فليس لمشاكلنا ـ على ما بها من آيات الخصوصية ـ أن تستثنينا من مشاكل الانسان، ولا يحسن بنا فهمها بهذا المنطق الاعتزالي، وليست خصوصيتنا الثقافية عقدة تأثيم ولا وزراً ثقيلاً على مستقبلنا كمجموعة حضارية. ذلك من فضل الصحوة الدينية الاسلامية علينا، وأن الحركة الإسلامية هي اليوم أقدر من غيرها على أن تعطي للشباب العربي المسلم معنويات الاعتزاز بما في التراث من عدة المستقبل بعيداً عن حاضر الرداءة والاستكانة والفرار من الذات. وما قدرتها الا بتجديد النظر للتراث، وبإحكام روابط الاقتران بين المفاهيم الإسلامية وبين مقومات الاشكالية الانسانية. ذلك وحده كفيل بإعادة الفكر الاسلامي إلى منزلته في الثقافة الانسانية وبإقامة مستقبله داخل المغامرة الحضارية للانسان.

خـــاتمـــة

قد لا يصلح للصحوة الدينية أن يؤول بها المستقبل إلى الفناء في حركة سياسية، ولا للحركة أن تقصر مهمتها على النشاطات الحزبية وعلى المنافسة في الساحة الاجتماعية. وقد لا يصلح لمستقبل المجتمع العربي الاسلامي أن يرى الصحوة تتهرأ في منتصف الطريق وتصيبها ضحالة فكرية فتجرفها عوامل التسطيح ودواعي الملاءمة وقوانين اللعبة وتصرفها عن مهمتها الانشائية.

ذلك أن النهضة العربية هي بالدرجة الأولى نهضة ثقافية تتقدم على سائر قطاعات العمل المجتمعي والشأن البشري من تنظيم اجتماعي وتصريف اقتصادي ومن ترشيد للحياة السياسية وتحكم فيها. وهي نهضة محتاجة إلى جهد ايديولوجي شامل يؤلف بين المفاهيم الإسلامية ويخرج منها نموذجاً حضارياً جديراً بالاعانة على دواء المجتمع من العقد التي يشكو منها، وعلى تجاوز السلبيات التي تعوقه عن الانطلاق وكفيلاً بأن يهدي لشباب الأمة مستقبلاً راجحاً بعوامل التحفيز والايمان.

رأينا أن إنشاء هذه الايديولوجية في ذات مضامينها ومقاصدها هو عمل تأسيسي يصوغ من المواد المتوافرة في الفكر العربي الاسلامي ومن القيم الثابتة في تراثه مشروعاً مستقبلياً لمجتمع يكتسب القدرة على التطور ويستجيب لتحديات المعاصرة، وأن هذه الايديولوجية لا يمكن أن تنفصل عن بناء الثقافة الانسانية الكبرى، بما أصبح عليه المجتمع الانساني من التضامن الوجوبي في الحال والمآل وبما صار يتعذر معه اعتزال المسيرة الانسانية الكبرى والانفراد بمصير محايد فذ.

تتصدى الحركة الإسلامية لقوى الجمود في حق المستقبل، ولقيادة التغيير أو للمشاركة فيه بقسط وافر. ولقد قادت هذا التغيير قوى سياسية قبلها في المجتمع العربي ورامت مرامها. وكانت الحركة الإسلامية شريكاً لتلك القوى وعوناً على تحقيق المقاصد المطلوبة، كما وقع في ميدان النضال الوطني التحريري، وفي باب التجديد الفكري. ثم بلغ التشارك مفترق الطرق واختلفت السبل بين الحركة وبين القوى السياسية العربية سواء في الحكم أو في المعارضة، وباتت الحركة الإسلامية تسلك وحدها سبيلاً منفردة، وتنهض بالنصيب الأوفر من هموم المجتمع. وقد اتضح للجيل الحاضر من روادها، بعد المحن العديدة التي امتحنت الحركة على طول هذا القرن الثقيل أن السبيل ضيقة وأن الحمل فوق الطاقة وأن منهج الانفراد حبله طويل، فأدركوا ان معالم الطريق محتاجة الى توضيح وأن المقاصد تتطلب مزيداً من الافصاح وأن السير لا بدّ له من أن ينقاد لمشروع متكامل وأن الاهداف مترابطة، ولا يجدي في حق المستقبل السعي الدستوري الى بناء دولة القرآن من دون السعي لاعداد الجيل المحمدي المتخلق بأخلاق القرآن، ولا يكون تطبيق الشريعة في عامة مراميها الاجتماعية والاقتصادية ممكناً إلا من خلال نظرية متكاملة...

بين يدي الحركة الإسلامية عمل شاق على واجهتين اثنتين: واجهة البقاء السياسي وتأكيد المكانة الشعبية وتوسيع دائرة التأييد والأنصار من جهة أولى، ثم من جهة ثانية واجهة الجهد التأسيسي لبناء ايديولوجية ثقافية إنسانية إسلامية وتوصيف نموذج متناسق لمجتمع المستقبل. فأي العملين

ينبغي أن يحظى بأولوية العناية. ذلك ما تختلف فيه الحركات الإسلامية. وإذا كان لا بد من بذل الجهد على الواجهتين كلتيهما وفي الوقت نفسه، فإن الجهد التأسيسي الفكري يتطلب نفساً طويلاً وتفرغاً مستمراً وعناية يقظة هادئة، في حين أن العمل السياسي ألصق بصروف الظرفية وبمستجدات البيئة. ثم إن الواجهة الايديولوجية تقتضي عملاً جماعياً مشتركاً بين كل الحركات الاسلامية، في حين أن الواجهة السياسية هي جهد وطني تنهض به كل حركة بمفردها وفقاً لمقتضيات بيئتها ولظروفها الخاصة.

ولا يشك رجال الحركة في أن التأسيس الثقافي يتقدم في الأهمية على تركيز الحضور السياسي وأدعى منه إلى توضيح ملامح المستقبل، وإن ذلك العمل مهدد بالانزلاق الى مرتبة خلفية وإلى منزلة ثانوية بالنسبة إلى العمل السياسي، من جراء منطق التصدي ومقتضيات المعركة. وكثيراً ما تعوق الأغراض الثانوية عن الأهداف الأساسية في أوطاننا، وكثيراً ما تكون الظروف العارضة الطارئة مدعاة إلى الانصراف عن المهم وحتى إلى التنكر لما حصل في طلبه من خطوات ونتائج. ومن دواعي الجد والفاعلية أن يكون العمل الايديولوجي نتيجة للتشاور المستمر وللحوار العريض بين قادة الحركة وبين التيارات الفكرية القائمة؛ إذ ان هذا العمل هو تأسيس ثقافي بمفهوم اسلامي وهو تأليف لنظرة الاسلام المجتمعية في بيئة المعاصرة ولدى مقتضياتها. وتلك قضية المجتمع العربي بأسره تتشارك النخب العربية في الاضطلاع بمسؤولياتها، فلا تنفرد الأحزاب الحاكمة بهذه المسؤولية وقد لا يتسع لذلك وقتها وقد لا ترغب في ركوب المغامرات الايديولوجية وترى في الانحياز لها عامل تفريق للوحدة الوطنية الهشة القائمة، وتعتقد أن أوزار الواقع مسؤولية كافية تتطلب إعطاء الأولوية للقضايا المعاشة على أرضية الحاجيات المتأكدة، وأن اشباع هذه الحاجيات أضمن تمهيد للمستقبل، حتى ولو كان مثل هذا السلوك يعني الدخول في المستقبل أدباراً صارفين الأبصار والبصائر عن الآفاق البعيدة. وكذلك ليس من شأن أحزاب المعارضة ان تعين على تأسيس ايديولوجية مستقبلية بمفاهيم إسلامية، وهي بعد منحازة للايديولوجيات السائدة تؤسس نظرتها للحاضر واستشرافها للمستقبل على ايديولوجية يسارية ماركسية أو على ليبرالية غربية مهذبة، قانعة بأن ما حققته هذه المذاهب لاتباعها في غرب الأرض وشرقها دليل على فاعليتها ومجلبة للأطمئنان لقدرتها على تأطير التغيير الاجتماعي العربي، حتى ولو لم يكن الأمر يدعو الى تقليدها في جزئياتها ومسارها التاريخي الذي لا يعاد.

ثم إن الواقع السياسي العربي يشهد بوجود غشاوة من التحفظ على الحركة الاسلامية ومن الريبة في مقاصدها ومن الشك في صدق استعدادها للتعامل الديمقراطي. ولا تزال بعض النخب العربية الناشطة في التنظيمات السياسية وفي العمل الثقافي والاعلامي والاقتصادي تعتبر أن المستقبل العربي يمكن ان يكون خارج دائرة التأسيس الثقافي بمفاهيم اسلامية، وأن انشاء هذا المستقبل يمكن ان يتم من دون مشاركة أصلية من جانب الحركة الاسلامية، وأن كل مشاركة من جانبها سوف لا تزيد القضايا العربية الا تعقيداً وسوف تمعن في تعطيل جهد التغيير المبذول بما تصرفه من الطاقات العربية الى المعارك الخلفية، وهي اليوم تدخل على النضال القومي العربي عامل تشتيت فكري وعنصر فتنة اجتماعية. وترى هذه النخب في أحسن الاحتمالات ان اهتمامات الحركة ليست مستعجلة

ويمكن ارجاؤها الى ما بعد المعركة في القضايا الاساسية المتأكدة، متناسين ان هذه الاهتمامات هي عند الحركة في صلب المعركة.

تلك فئة من النخب العربية الجاحدة لدور الحركة الاسلامية، لعلها فئة قليلة ولعل أعدادها في تناقص، بل لعل تيارات الحوار والانفتاح آخذة في التغلب على هذه النظرة التهميشية وعلى ذلك الارتياب، ويسود اليقين اليوم في ما يكتب وما يقال بأن الجهد التأسيسي الثقافي بمفاهيم اسلامية ليس مستثنى من التصور المستقبلي، وأنه صورة من صوره البديلة لا في بعض جزئياتها وجوانبها الخصوصية بل في جملة ملامحها وعامة خصائصها. ولا يعني هذا ان المستقبل العربي سيكون الصيغة السنية من الثورة الايرانية. فقد دلت التجربة السودانية أن الواقع لا يطابق مثل هذا التقدير. ولكنه يعني - كما أسلفنا - أن التصور المستقبلي هو تأسيس ثقافي يفتح جداول الانسياب أمام المفاهيم الاسلامية فتصب في الثقافة الانسانية الشاملة وتشاركها في مقاصدها الكبرى وفي العناية بإشكالية الحضارة الانسانية وتقدم مساهمة الفكر الاسلامي لتمحيص عناصر الاشكالية ولاثراء التحليل وتعميقه ولتنسيق عوامل التأليف بين العناصر المكونة، وتنفخ فيها من القيم القرآنية ومن الحمية الوجودية الكفيلة بترشيد الحاضر وبإنارة سبل المستقبل.

تلك معركة العرب جمعياً، وفي خوضها بصدق وجدية نصيبنا من الكرامة وفي التجند لها والتطوع لأهدافها تجديد للحمية الوجودية في عمق الركود الجاثم والغفلة السائدة. وإن من مفكري الحركة نخبة تعتبر أن الثقافة الاسلامية في حاجة أكيدة اليوم الى استئناف البحث العلمي وتوسيع أغراضه والى تنويع ميادين المشاركة فيه، وأن هذا الجهد لا ينبغي أن يبقى مقصوراً على المباحث الفقهية، وأن هذا الميدان المعرفي نفسه لم يعد يصلح فيه الاكتفاء بالاجتهادات السلفية السابقة وهو يستدعي أن يتواصل سند هذه الاجتهادات بحسب ما للمجتمع الاسلامي اليوم من اهتمامات وما يكتنف حياته في المعاصرة من مشاكل خصوصية ومن تحديات انسانية، لا يجوز إرجاء معالجتها. ولا بد لكل ميدان من ميادين الاجتهاد البحثي أن يقوم على منطق الترابط بين مختلف مجالات المعرفة وعلى تنظيم التعاون بين ذوي الاختصاصات المتكاملة.

إن في العالم الاسلامي قدراً من الكفاءات العلمية ومن ذوي الاختصاص في شتى أنواع المعرفة يجعل الفكر الاسلامي متسلحاً لمثل هذا النوع المتسع من الاجتهاد العلمي قادراً على ترشيد هذا المجهود البحثي الطموح. فلا شك أن الأمر لا يتعلق بإنشاء المجهود ولا بالبداية فيه، بل يتعلق بمواصلة مجهودات قائمة يتطوع بها الباحثون المنفردون وتحتضنها الجامعات ومراكز البحث العلمي في مختلف عواصم البلاد العربية والاسلامية. وقد تدعو الحاجة اليوم الى التعريف بثمرة هذه المجهودات في جداول دورية منتظمة وفي بيانات متداولة. وتتأكد هذه الحاجة في صورة خاصة بين مجهودات الاسلام العربي وبين مجهوداته في آسيا وأمريكا. ولا شك ان ذلك التداول سينشىء التعاون بين الباحثين وينسق بين جهودهم ويحفظ عملهم من الاعادة والتكرار. ذلك التنسيق متيسر اليوم بفضل المؤسسات الثقافية المشتركة مثل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للجامعة العربية، والمنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن منظمة المؤتمر الاسلامي

وبفضل ما تجمعه كل واحدة من الكفاءات العربية والاسلامية، وما تقدر أن تجنده من ذوي المقدرة العلمية والاختصاصات الفكرية من الذين يتعاملون معها بصورة عرضية وفي نطاق برامج موقوتة، ذلك كفيل بأن يجعل الحركة الاسلامية عاملاً فعالاً من عوامل انشاء المستقبل العربي البديل وعوناً على تطعيم الثقافة الانسانية بمفاهيم اسلامية أصيلة.

وبعد، فإن هذا البحث تمرين استشرافي لمستقبل من مستقبلات الثقافة الاسلامية في مراجعها الدينية. ذلك من جهة أولى، ثم هو من جهة ثانية استقراء لتأثير هذه الثقافة في صنع المستقبل العربي البديل. ولعل الاعتبارات المثالية في ما يجب ان يكون قد استأثرت بنصيب واضح في هذا الاستشراف وتغلبت أحياناً على ما هو كائن وما يمكن أن يكون، اى جانب استقراء الواقع في ملامحه المعاشة التي يقبل علم الاجتماع على تحليلها. ولكن الاجتماعية الدينية التي يندرج البحث في ميدانها هي أصعب فروع هذا العلم وأعسرها استساغة للمقاييس الموضوعية، كما يعلم ذلك المقبلون على ممارستها. ثم ان الاجتماعية الدينية الاسلامية فرع معرفي لا يزال في بداية الطريق، ولم يشهد من آيات التطور ومن عوامل الانضاج ما شهدته الاجتماعية السياسية مثلاً على مدى القرون الطويلة من عمرها من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة العربية الى المدرسة الاجتماعية الغربية في عصر النهضة. ومن خصائص الاجتماعية الدينية الاسلامية الى جانب ذلك أنها معرفة مزجية تأليفية في تحليل العلاقة بين الانسان وعقيدته، وفي معرفة الروابط بين هذه العقيدة وبين مقوماتها الدنيوية ومشاركتها في مختلف شؤون الحياة. وما لجميع ذلك من تأثير على سلوك الفرد والجماعة. فيصبح من الصعب ان تختص الاجتماعية الاسلامية بميدان معرفي محصور مضبوط، كما يتيسر ذلك بالتنظير مع اجتماعية الدين النصراني مثلاً.

ثم ان طابع المثالية في هذا التمرين الاستشرافي متأت من قلة أعمال التحليل العلمي لخصائص الحركات الدينية المذهبية والتاريخية في محيطاتها الوطنية العربية ولضعف أعمال التأليف بين هذه الخصائص، بحيث ان المعطيات الواقعية التي تهذب من نزوات التفكير المثالي غير متوافرة بالدرجة الكافية.

وقد لا يكون من مبطلات اليقين في المعرفة الصحيحة، الأخذ بنصيب من المثالية في التفكير وفي استقراء المستقبل كما يطمح الانسان أن يكون، وكما تنزع النوازع الباطنة في المجتمع ان تصير اليه وتستشرفه بديلاً من الحاضر. وليست المثالية دائماً منزلقاً يطوح بالفكر في متاهات المجردات ويورطها في مجالات المعرفة الظنية. ومتى كان العلم اليقين أرقاماً ومنحنيات؟ وأنّى للمعرفة أن تزج بالعلوم الانسانية في سجن الجداول البيانية؟ وقد يقفز الشعر بأجنحة التخيل والابداع، من فوق الواقع فيختط للمستقبل طريق صدق يقعد دونها علم العلماء وحسابات المختصين.

فهرس

(ب)

(ت)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

هذا الكتاب

يحتوي هذا الكتاب على مجمل الدراسات والتعقيبات التي قدمت في الندوتين اللتين عقدتا في القيروان ـ تونس في ١٠ ـ ١١ آذار/مارس ١٩٨٣ وفي تونس في ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤، لدراسة حركة الصحوة الاسلامية، وذلك في اطار مشروع المستقبلات العربية المبديلة الذي جرى انجازه بالتعاون بين جامعة الأمم المتحدة ومنتدى العالم الثالث.

لقد هدفت الندوة، أساساً، الى معرفة الواقع معرفة علمية، عبر الاطلالة على واقع الحركات الاسلامية في مختلف الأقطار العربية، نشأةً وتاريخاً وفكراً وتنظيماً وموقفاً من الأحداث والقضايا، وليس الحكم على هذا الواقع، أو التعاطي معه على أساس من مسبقات جاهزة.

من هنا، اهتمت الندوة بأن تضم تمثيلاً مباشراً لأهم الاتجاهات داخل الحركة الاسلامية، فضلاً عن مساهمة عدد من المفكرين الاسلاميين غير المنضمين الى حركات منظمة. وقد اهتم بعض من حالت ظروفهم دون الحضور بارسال اسهامات مكتوبة وجدت مكانها في هذا الكتاب.

يبقى ان هذا الجهد لم يغط كل جوانب حركة الصحوة الاسلامية في الوطن العربي، ولا عالج ما عالج من قضايا بالمستوى نفسه من العمق. فغاية الجهد كانت لا تتجاوز زيادة حجم المعرفة المتاحة على أساس علمي، وحفز الباحثين، كل في مجاله، على اجراء المزيد من البحث العلمي والدراسة المستفيضة لتلك القضايا التي تحكم المستقبل العربي.

الطبعة الرابعة

الثمن: ٥٠,٢ [illegible]
أو ما [illegible]

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e - mail: caus@t-net.com.lb